A. Hebr.
580p

A. hebr
580 P.
Scheyer

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

נפש האדם וכחותיה

מבוא לספר הנכבד מורה הנבוכים להרמב״ם ז״ל.

Das Psychologische System

des

Maimonides.

Eine Einleitungsschrift

zu dessen

More Nebuchim.

Nach den Quellen bearbeitet

von

Dr. Simon B. Scheyer.

Frankfurt a/M.,

1845.

Verlag von Hermann Johann Keßler.
(Franz Varrentrapp's Sortimentsbuchhandlung.)

176.85.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druck von J. G. Müller in Frankfurt a. M.

Vorwort.

Die folgenden Blätter enthalten den Versuch einer wissenschaftlich geordneten Uebersicht der Hauptpunkte von dem psychologischen Systeme des Maimonides. Wenn es nicht zu bezweifeln ist, daß gewisse Vorkenntnisse das Studium des More Nebuchim erleichtern, so schien mir gerade eine aus den Quellen geschöpfte, methodische Zusammenstellung der psychologischen Lehren des M. eine höchst geeignete Einleitung in dieses sein philosophisches Hauptwerk zu sein.

Einleitungen in den More Nebuchim, d. h. das gedeihliche Studium desselben fördernde Darstellungen lassen sich von verschiedener Art denken. Wie M. wiederholt bemerkt *), ist der More Nebuchim nur für solche Leser verfaßt, welche sich schon mit den philosophischen Wissenschaften vertraut gemacht haben, er ist ein auf theoretische und praktische Philosophie basirtes Religionswerk, und es wird für das gründliche Verständniß desselben die Kenntniß der ge-

*) S. More Ernleitung und I. cap. 68 Ende; II. cap. 2 Ende.

sammten Philosophie damaliger Zeit vorausgesetzt. Nun ist es gewiß, daß M. wiewohl er kein neues philosophisches System aufstellte, doch, wie es von einem ausgezeichneten Selbstdenker zu erwarten steht, in sehr vielen Punkten seinen eigenen Weg einschlägt, und Alles, was er von Andern annimmt, zu seinem Eigenthum und zum Glied in dem organischen Ganzen seines Systems umbildet *). Die vollständigste Einleitung in den More Nebuchim wäre daher eine aus den Schriften des M. geschöpfte systematische Darstellung aller Disciplinen, sowohl der theoretischen als der praktischen Philosophie mit Einschluß der Psychologie, soweit dieses aus jenen Schriften ermittelt werden kann. Aber auch die systematische Darstellung einzelner Disciplinen, z. B. eine Uebersicht der Hauptpunkte der Metaphysik, der Ethik, der Psychologie kann, insofern sie Erkenntnisse darbietet, die bei dem Studium des More vorausgesetzt sind, als eine, wenn auch minder vollständige und nützliche Einleitung, betrachtet werden. Unter den psychologischen Disciplinen verdient nun offenbar die Psychologie vor allen übrigen als Einleitung in den More Nebuchim gewählt zu werden. Denn nicht nur ist der populäre Theil der Psychologie die Propädeutik sowohl der theoretischen als der praktischen Philosophie, sondern auch der spekulative Theil derselben, der selbst zur theoretischen Philosophie gehört, ist als der Mittelpunkt aller philosophischen Disciplinen zu betrachten.

*) S. den 1. d. 8 Abschnitte.

Es ist nämlich eine durch die Geschichte der Philosophie hinlänglich bewährte Thatsache, daß für jedes philosophische Lehrgebäude, mag es nun das Produkt selbstständiger Originalität sein, oder mehr aus vorhandenen Philosophemen sich entwickelt haben, die Psychologie stets die Grundlage bildet, und von des Verfassers Ansichten über die Natur des menschlichen Geistes, die Beschaffenheit der Seelenvermögen und das Verhältniß der Thätigkeiten derselben zu einander auch die Eigenthümlichkeit der theoretischen und praktischen Lehrsätze wesentlich bedingt werden. Wegen des angegebenen Verhältnisses des populären und des spekulativen Theils der Psychologie zur Philosophie pflegt man auch bei historischen Darstellungen älterer und neuerer Systeme eine Entwickelung der psychologischen Lehren des betreffenden Systems mit Recht an die Spitze zu setzen. Daher läßt auch M. seiner ethischen Abhandlung in acht Abschnitten *) einen Abriß der Psychologie vorangehen, wiewohl er in diesem, da die Abhandlung ganz populär gehalten ist, alle tiefer eingehenden, spekulativen psychologischen Lehren absichtlich vermied. Daher macht auch M. im More auf die Wichtigkeit psychologischer Vorkenntnisse für das Verständniß philosophischer Erörterungen mehrmals aufmerksam **) und tadelt auch aus diesem Grunde in seiner Schrift über die Auferstehung

---

*) שמונה פרקים.

**) More I. cap. 68 Anfang; cap. 73, 10 Prämisse; II. cap. 36.

der Todten *) das Oberhaupt der Akademie zu Bagdad, einen seiner Zeitgenossen, weil dieser ohne gründliche psychologische Vorstudien an Untersuchungen über die Unsterblichkeits- und Auferstehungs-Lehre sich wagte, und deßhalb in seinem Sendschreiben, in dem er auf M's. betreffende Lehren Angriffe sich erlaubte, vielfacher Begriffsverwirrung sich zu Schulden kommen ließ.

Aus den vorstehenden Bemerkungen scheint es demnach mit entschiedener Gewißheit sich zu ergeben, daß eine Darstellung der Hauptpunkte von dem psychologischen Systeme des M. als eine geeignete Einleitung in die philosophischen Schriften desselben und namentlich in den More Nebuchim benutzt werden könne, und wurde hiermit zugleich der Hauptzweck dieses Versuches angedeutet.

Ein zweiter Zweck desselben ist der Wunsch, in meiner baldigst zu erscheinenden, fortgesetzten Bearbeitung des More Nebuchim bei vorkommenden psychologischen Stellen, die einer Erklärung bedürfen, durch Hinweisung auf dieses Schriftchen weitläufiger Erläuterungen überhoben zu sein. Denn solche Erläuterungen, wie sie in den früheren Commentaren zum More sich finden, sind theils für den Leser höchst ermüdend, da sie seine Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Gegenstande ablenken und in ein fremdes Gebiet hinüberziehen; theils auch meistens ungenügend, da sie blos fragmentarisch, nicht

---

***) מאמר תחית המתים.

im Zusammenhange des Systems und darum nicht mit der erforderlichen Klarheit dargestellt werden können.

Die Quellen des zu bearbeitenden Stoffes konnten nach dem, was oben erwähnt wurde, keine andern sein als die Schriften des M. selbst. Denn es ist eine, übrigens schon von Ritter widerlegte irrige, oder jedenfalls unklar ausgesprochene und Mißverständnisse veranlassende Ansicht von Schmölders, daß die arabischen Aristoteliker nur Nachbeter des Aristoteles seien, und sie selbst in den wesentlichsten Punkten der Philosophie mit einander völlig übereinstimmen.*) Auch wird hoffentlich, wie wenig beides, namentlich in Bezug auf Psychologie der Fall ist, die folgende Darstellung noch mehr ins Licht setzen.

Um eine objektive Erkenntniß der Psychologie des M. zu fördern, war es daher durchaus erforderlich, die in seinen Schriften zerstreuten Aeußerungen über diese Wissenschaft zusammenzustellen, und nach Ermittelung ihres wahren Sinnes, sie zu dem Ganzen eines Systems zu vereinigen, wiewohl allerdings, vorzüglich Aristoteles, der Führer aller arabischen Philosophen, welche bei den Arabern Philosophen κατ' ἐξοχὴν heißen, und auch zum Theil die berühmten Vorgänger des M. aus dieser Schule bei dieser Arbeit berücksichtigt werden mußten.

Eine später herauszugebende Schrift, welche als die Fortsetzung der gegenwärtigen zu betrachten ist, soll die Lehre

*) Ritter, über unsre Kenntniß der Arabischen Philosophie u. s. w. S. 5.

des M. von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes darstellen, einer Lehre, die noch nicht mit hinlänglicher Klarheit erkannt ist, und in der Psychologie ihre Grundlage hat.

Der Verfasser.

Einleitung.

Die Darstellung des psychologischen Systems von Maimonides zerfällt in vier Abschnitte. Der Grund dieser Eintheilung und Anordnung des in den Werken des Maimonides sich vorfindenden psychologischen Materials kann nur durch das Studium der Darstellung selbst vollständig eingesehen werden. Vorläufig bemerken wir, daß uns bei dieser vorzüglich das Bestreben leitete, eine erschöpfende Uebersicht der Hauptpunkte seines Systems darzubieten, und alle angeführten psychologischen Lehren in ihrem innern Zusammenhange mitzutheilen. Demgemäß handelten wir in dem ersten Abschnitte nach der Anleitung, die uns M. selbst in seiner ethischen Abhandlung gibt, von dem Begriffe der Seele und von den Seelenvermögen; hierdurch gewannen wir die Grundlage für die folgenden Abschnitte. Hierauf gingen wir in dem zweiten Abschnitte über zur Bestimmung der mannigfaltigen Arten der menschlichen Erkenntnisse. Wie diese Bestimmung, bei welcher der für die Philosophie des M. so bedeutsame Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Erkenntnissen und andere wesentliche Punkte zur Sprache kommen, an sich höchst wichtig ist, so bildet sie auch zugleich den Uebergang zu dem dritten Abschnitte, dem Kern der Darstellung, in welchem die Lehre von dem שכל הנקנה „der erworbenen Vernunft" und dem שכל הפועל „dem wirkenden Geiste", so weit die letztere Lehre die Psychologie angeht, behandelt wird. Denn die Lehre, von dem שכל הנקנה, oder die Lehre, wie

das rationelle Vermögen aus einer ursprünglichen Anlage, aus einer hylischen Vernunft (שכל היהולאני) durch die Aneignung gewisser theoretischer Erkenntnisse und zwar durch den Einfluß des שכל הפועל zur Positivität sich entwickelt, setzt eine Analyse der menschlichen Erkenntnißarten voraus zur Unterscheidung der Erkenntnisse, die den שכל הנקנה bilden von denjenigen, deren Erwerb auf seine Entwickelung nicht influiren, wie auch in der That durch diese Nichtunterscheidung vielfältige Irrthümer in Bezug auf die betreffende Lehre des M. hervorgetreten sind. Der Gegenstand des vierten und letzten Abschnittes ist die Angabe des Verhältnisses zwischen dem rationellen Vermögen und dem Triebe, oder der Begriff, das Princip und die Eintheilung der menschlichen Handlungen aus dem psychologischen Gesichtspunkte. Dieser Abschnitt schließt sich wie der dritte unmittelbar dem ersten und zweiten an; seine Stellung nach dem dritten ist keine nothwendige, wie auch M. in seiner ethischen Abhandlung diesen Gegenstand unabhängig von der Lehre vom שכל הנקנה zu behandeln versucht hat.

Was die Literatur betrifft, so kann nur eine Schrift genannt werden, das Buch רוח חן. Dieses Buch, welches nach keinem bestimmt hervortretenden Plane in elf Abschnitten verschiedene Gegenstände der aristotelisch arabischen Philosophie behandelt, war, wie in dessen Vorworte bemerkt ist, als Einleitung zum More bestimmt, und ein großer Theil desselben ist psychologischen Erläuterungen gewidmet. Aus der Erklärung des Verfassers, nach welcher er zum Theil aus verschiedenen philosophischen Schriften und nicht lediglich aus M. selbst schöpfte, wird es einleuchtend, warum seine psychologischen Lehren nicht selten durchaus antimaimonidisch sind.

Der Verfasser dieser übrigens höchst interessanten Schrift, welche im Anfange des 17. Jahrhunderts und wohl noch früher in die weitesten Kreise verbreitet gewesen zu sein scheint (S.

תעלומת חכמה (S. 91[a]), konnte bis jetzt noch nicht mit entschiedener Gewißheit ermittelt werden.

In der Jesnitzer Ausgabe 1744 wird R. Jehuda Ibn Tibbon als Verfasser genannt. Dieses ist aber offenbar unrichtig, weil R. Jehuda vor Maimonides starb und im רוח חן Maimonides mehrmals als ein Verstorbener mit dem Beisatze ז'ל erwähnt wird. (S. Reifmann Orient 1843 Lit. Bl. S. 606.)

Im Cod. Roß. 46 figurirt Samuel Ibn Tibbon, der Uebersetzer des More, als Verfasser, (S. Orient 1840 Lit. Bl. S. 212). Diese Angabe ist nicht minder unrichtig aus folgenden Gründen. Sie hat erstens alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, weil Samuel Ibn Tibbon einem ähnlichen Bedürfnisse, welches die Abfassung des Buches רוח חן veranlaßte, schon durch seine Erklärung der im More vorkommenden Fremdwörter [פי' מלות הזרות] und zwar weit zweckmäßiger abgeholfen hat (cf. Geiger Melo Chofnaim S. 55).

Aber ein stärkerer Beweis gegen die Autorschaft Samuels ist zweitens der Umstand, daß mehre Artikel in seiner Erklärung der Fremdwörter in direktem Widerspruch mit רוח חן stehen. Man vergleiche z. B. Art. נפש מדברת mit רוח חן Cap. 1. Ende; ferner Art. השכל הנקנה mit רוח חן Cap. 3. S. 7[b]. L. 1 edit. Jesnitz. Endlich hat auch drittens, wie wir unten (3ter Abschnitt Anm. G.) nachweisen, der Verfasser des רוח חן, welcher Tibbon's Uebersetzung des More benutzte, durch die Ungenauigkeit dieser Uebersetzung einen Fehler begangen, (Cap. 5. und Cap. 8.), welchen Tibbon selbst, dem das arabische Original vorlag, unmöglich hätte begehen können.

Dieses willkürliche Zueignen des רוח חן bald dem Jehuda, bald dem Samuel Tibbon macht es wahrscheinlich, daß der wahre Name des Verfassers, der vielleicht aus Bescheidenheit absichtlich sich nicht nannte, niemals bekannt war.

Gewiß ist es jedenfalls, daß man schon zur Zeit Joseph del Medigo's den Verfasser nicht mit Bestimmtheit anzugeben wußte. Denn sein Schüler, der Herausgeber der Sammlung תעלומת חכמה, bemerkt daselbst S. 91a, er habe von seinem Lehrer gehört, daß Antoli ben Joseph (Ein Zeitgenosse von Maimonides, mit dem er in brieflichem Verkehr stand) der Verfasser des Buches רוח חן sei; es war also eine bloße Vermuthung Del Medigo's. Wenn nun auch Del Medigo dasselbe in seinem Briefe an Serach ben Nathan behauptet (Melo Chofnaim hebr. Text S. 13. Uebers. S. 14. vergl. mit hebr. S. 19. deutsch. S. 25. cf. daselbst 54. Anm. 49.), so hat doch diese Vermuthung Del Medigo's um so weniger Gewicht, als er, wie Geiger l. c. bemerkt, Antoli ben Joseph mit Jacob Antoli verwechselt, und also jedenfalls, was so wenig Grund für sich hat, einen Zeitgenossen des M. als den Verfasser des Buches רוח חן erklärt. Daß aber überhaupt Del Medigo, wie im Melo Chofnaim mit Recht angenommen wird, das in Rede stehende Buch רוח חן und nicht ein anderes gleichen Namens meint, ist bei genauer Betrachtung der angeführten Belege gar nicht in Abrede zu stellen, und die Gegenbemerkungen Meklenburgs sind durchaus nichtssagend (S. Orient 1840 L. Bl. S. 299, 347, 440 und Wiss. Zeitschrift 5. Band. S. 99), wiewohl allerdings Baß in שפתי ישנים, der aber auch gar רוח חן für eine durch R. Jehuda Tibbon veranstaltete Uebersetzung hält, die angeführte Stelle in תעלומת חכמה nicht auf unsern רוח חן bezieht.

Da nun Del Medigo ausdrücklich dem Antoli ben Joseph das Buch רוח חן zueignet; so berechtigt uns durchaus nichts auf diese grundlose Vermuthung uns zu stützen, und wie Geiger will, Jakob Antoli für den wahren Verfasser zu halten. Ist es überhaupt gewiß — und es ist nicht daran zu zweifeln — daß dem Verfasser des רוח חן die hebräische Uebersetzung des More und nicht das ara-

bische Original, welches noch Joseph Gekatilia benutzte, vorlag; so dürfte schon hierin kein geringer Beweis liegen, daß Jakob Antoli nicht der Verfasser des רוח חן sein kann. Denn unstreitig würde dieser ausgezeichnete Kenner der arabischen Literatur, für deren Verbreitung er unter dem Schutze Kaiser Friedrich's II. eifrigst bemüht war, bei der Ausarbeitung einer Einleituug in den More das Original und nicht die hebräische Uebersetzung zu Rathe gezogen haben.

Wir fügen schließlich zu diesen Erörterungen noch eine das Buch רוח חן betreffende Notiz hinzu, welche den Literatoren entgangen zu sein scheint und für die Kritik nicht unwichtig ist. In dem Buche שער השמים (2te Ausgabe Rödelheim 1801), welches angeblich Gerson ben Salomon, den Vater des berühmten Gersuni zum Verfasser hat, finden sich p. 76b — 78a wörtlich excerpirte nicht unbedeutende Stücke zuerst aus Cap. 5 und dann aus Cap. 3 des Buches רוח חן. —

Hieraus schien mir anfangs als sehr wahrscheinlich hervorzugehen, daß die Zeit der Abfassung des רוח חן in das 13te Jahrhundert zu setzen sei, da Gersuni, der Sohn des Verfassers vom שער השמים nach de Rossi 1288 geboren wurde. Allein bei genauerer Betrachtung überzeugte ich mich, daß dieser Beweis für die Abfassungszeit des רוח חן nichts weniger als begründet ist. Denn es erhebt sich gegen die Richtigkeit der Angabe, nach welcher Gerson ben Salomon Verfasser des שער השמים ist, starker Verdacht. Das Buch nämlich zerfällt in 3 Theile. Der erste handelt über Physik, der zweite über Astronomie, der dritte über Metaphysik (מחכמת האלהות). Schon an sich ist es auffallend, daß der dritte Theil, in welchem man dem Titel gemäß eine Darstellung der Metaphysik erwartet,

lediglich psychologische theils populäre, theils speculative Erörterungen enthält. Aber noch auffallender ist die in der Vorrede von dem Verfasser gemachte Aeußerung in Betreff dieses dritten Theiles:

„Ich habe in demselben nichts Selbsterforschtes mitgetheilt, „sondern bloß aus dem Buche von der Seele (מספר „הנפש) des Maimonides die metaphysischen Lehren zu„sammengetragen und mich bei denselben seiner eignen „Worte bedient, um nicht durch unangemessene Aus„drücke Mißverständnisse zu veranlassen.“

Was soll man hievon denken? Nirgendwo ist eine Spur vorhanden, daß M. je eine Schrift unter dem Titel ספר הנפש verfaßt habe. Geben wir aber auch zu, der Verfasser kannte eine Schrift ספר הנפש des M. und sie ging später verloren, so straft er sich doch jedenfalls selbst Lügen. Denn der gesammte Inhalt seiner sogenannten Metaphysik ist nicht aus einem uns unbekannten maimonidischen Werke ספר הנפש, sondern dem größten Theile nach aus bekannten Schriften des M. und, wie schon bemerkt wurde, aus dem Buche רוח חן geschöpft. Hierzu kommt noch, daß der Verfasser bei seiner Benutzung des רוח חן aus Unkenntniß den Fehler beging, die antimaimonidischen Sätze dieses Buches nicht zuvörderst zu berichtigen*) und somit die angebliche Schrift ספר הנפש mit andern Schriften des M. in Widerspruch zu setzen, sowie er auch den unrichtigen Begriff von den Mutakallimun (מדברים), der sich im Buche רוח חן (Cap. 5.) findet, M. selbst zuschreibt, p. 77. L. 13.

---

*) S. z. B. שער השמים p. 76 b. *L.* 4 unten והדמיון בעבור שהוא לשכל מעשי כח גופני und cf. unten III Abschn. Anm. 8; ferner pg. 77 b. שכל ולשכל עיוני הנקנה und cf. II. Abschn. Anm. D. u. F.; ferner p. 77b unten und cf. III. Abschn. Anm. F.

Da nun der Verfasser des Buches שער השמים von einer absichtlichen Täuschung nicht freizusprechen ist; so wird Niemand den allgemein verehrten Gerson ben Salomon für den wahren Verfasser halten. Dieser ist ohne Zweifel irgend ein Unbekannter aus späterer Zeit, der seinem Werke, um ihm eine günstige Aufnahme in die literarische Welt zu verschaffen, einen berühmten Namen an die Spitze setzte. Somit läßt sich aus dem Excerpt in dem שער השמים die Abfassungszeit des Buches רוח חן nicht ermitteln.

Erster Abschnitt.

Begriff der Seele. Die Seelenvermögen.

Die manigfachen psychologischen Thätigkeiten, die wir an dem Menschen wahrnehmen, dürfen weder, sagt M. im ersten der acht Abschnitte [1]), einer Vielheit von Seelen, noch mehren Theilen einer und derselben Seele zugeschrieben werden, sondern die menschliche Seele ist als eine concrete Einheit mit verschiedenen Thätigkeiten oder Seelenvermögen aufzufassen. Um jedoch den Begriff der Seele bestimmter zu erkennen, müssen wir dieselbe in ihrem Verhältnisse zum Körper betrachten. Aristoteles unterscheidet in jedem substanziellen Seienden, wie z. B. Stein, Pflanze, Thier ꝛc., den Stoff (חומר), das zu Grunde Liegende von der Form (צורה), die das Wesen des substanziellen Seienden bildet und durch welche der Stoff, welcher bloß der Möglichkeit (der Anlage, dem Vermögen) nach ein bestimmtes Seiendes ist, in die Wirklichkeit tritt (cf. More I. cap. 17 Anm. u. l. c. II. cap. 4 u. 12). Da nun in den lebenden Substanzen (Pflanzen, Thiere, Menschen) der Körper als der Stoff und die Seele als die Form aufzufassen ist, so gibt Aristoteles folgende Definition der Seele: „Die Seele ist die erste Wirklichkeit eines

---

1) „שמונה פרקים להרמב"ם Diese Schrift des M. ist eine ethisch-psychologische Abhandlung, eine Einleitung zum Tractat Abot, in arabischer Sprache geschrieben und von Tibbon, dem Uebersetzer des More Nebuchim, ins Hebräische übertragen. Das arabische Original hat Pocock in seinem Porta Mosis herausgegeben. Ueber das Verhältniß dieser Schrift zu dem More Nebuchim s. unten IV. Abschnitt Anm. 16.

„natürlichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat" [2]) d. h. sie ist die erste Bethätigung der Wirklichkeit des nur dem Vermögen nach Leben habenden Körpers. Demgemäß sagt auch M. (יסודי תורה 4, 8) נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל. Ebenso bemerkt M. (מלות הגיון cap. 9) הנה זה ראובן חמרו הקרוב אברי הגוף. Es ist also nach M. der Körper aller lebenden Wesen als der חומר und die Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen als die צורה anzusehen. (S. More II. Prämisse 10 u. 11 u. cf. unten 3ter Abschnitt.) Diese Vermögen der menschlichen Seele sind nach M. (8 Abschn. l. c.) folgende fünf.

1. הזן arab. אל גאדי Das Ernährungsvermögen, auf welches das Pflanzenleben beschränkt bleibt;
2. המרגיש arab. אל חאס Das Empfindungsvermögen;
3. המדמה „ אל מתכיל Das Einbildungsvermögen (die Einbildungskraft);
4. המתעורר „ אל נזועי Das Begehrungsvermögen, (der Trieb);
5. השכלי „ אל נאטק Das rationelle Vermögen, (die Verstandeskraft).

In der Anzahl der Seelenvermögen stimmt M. mit Aristoteles überein, weicht aber in Betreff des von ihm angenommenen dritten Seelenvermögens „der Einbildungskraft" von Aristoteles ab. Denn Aristoteles setzt statt dieses Vermögens „das Vermögen, sich von einem Orte zum andern zu bewegen" und die

---

[2]) „διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. De Anima II. 1 p. 412, Z. 2 unten edit. Bekkeri."
Bevor die Form, die Seele hinzutritt, ist der organisch gegliederte Körper dem Vermögen nach ein Lebender, der allein zur Aufnahme der Form geeignet ist, wie Aristoteles hinzufügt τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. Ueber den Ausdruck ἐντελέχεια ἡ πρώτη cf. Trendelenburg in s. Ausgabe dieser arist. Schrift p. 314.

R. Jehuda Halevi (כוזרי V. § 12.) gibt folgende wörtliche Uebersetzung der aristotelischen Definition von der Seele. והנפש שלמות לגשם טבעי כליי בעל חיות בכח Auch die Worte ἡ πρώτη sind nicht ausgelassen. Denn früher bemerkte er והנפש שלמות ראשון S. auch Palkeira ספר הנפש cap. 3.

Einbildungskraft bildet nach Aristoteles kein besonderes Seelenvermögen.³)

---

³) δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν (הזן) ὀρεκτικόν (המתעורר) αἰσθητικόν (המרגיש), κινητικὸν κατὰ τόπον διανοητικόν (השכלי) l. c. cap. 3 p. 414 Z. 3 unten cf. Philippsons Predigt- und Schul-Magazin 1 Bd. S. 232. Offenbar ist die Eintheilung der Seelenvermögen des M. richtiger als die aristotelische. Die Einbildungskraft ist nämlich qualitativ verschieden von allen übrigen Seelenvermögen, wie Aristoteles selbst bemerkt. (l. c. cap. 3.) und wird daher von M. mit Recht als ein besonderes Seelenvermögen gesetzt. Die Ortsbewegung ist bei den vernunftlosen empfindenden Wesen lediglich die Wirkung des Triebes (Arist. de Motu Animalium cap. 6 u. 8 p. 700b) und bei dem Menschen die Wirkung des Triebes und des rationellen Vermögens, und ist bei jenen eine freiwillige Thätigkeit, bei diesen eine freiwillige, bewußtvolle Thätigkeit d. h. eine Handlung aber kein Seelenvermögen. cf. Anm. 4 und unten Abschn. IV. Da die Fähigkeit der örtlichen Bewegung nicht allen Thieren nothwendig zukommt (De Anima. III, 9), so sagt auch M. More 1 cap. 26 und 46 כי התנועה מקרה דבק לבעלי חיים und שהתנועה אינה מעצם החי אבל מקרה דבק בו cf. De Anima II. cap. 2).

Dasselbe gilt auch von der Einbildungskraft, die ebenfalls nicht bei allen Thieren nothwendig sich findet (Arist. l. c. III. cap. 3 More I. cap. 73, 10 Prämisse.

Die Eintheilung der Seelenvermögen in נפשית, חיונית, טבעית, die M. (1. d. 8 Abschn.) im Namen des Hippokrates anführt und auch More III. cap. 12 g. E. erwähnt (cf. auch More I. cap. 72), ist nur eine ganz allgemeine, und widerstreitet nicht der hier dargestellten. cf. unten III. Abschnitt Anm. 4. Eine mehr der platonischen sich näherende Eintheilung der Seelenvermögen erwähnt M. More III. cap. 46, die er jedoch im Namen eines Andern anführt; meine Anm. 63 daselbst ist deshalb zum Theil zu berichtigen. cf. unten Anm. B.

Ueber seine Lehre von den Lebensgeistern (nach Galen cf. Tiedemann Gesch. der Philos. 3. Bd. 257) רוח נפשית, רוח חיונית, רוח טבעית, spricht M. in seinem diätetischen Sendschreiben an den Sultan Saladin; כרם חמד 3 Bd. S. 24. Eine deutsche Uebersetzung der hebräischen Version dieser Schrift verdanken wir dem Herrn Dr. Winternitz in Wien. S. daselbst dessen Bemerkung zu S. 49. Auch More 1 cap. 72. Anfang thut M. der Lebensgeister (ומן ארואח or: מרוחות) Erwähnung, S. auch l. c. cap. 40 und 70 und cf. Palkeira ספר הנפש cap. 2. Es dürfte von Interesse sein die aristotelisch-maimonidische Eintheilung der Seelenvermögen mit der von andern muhammedanischen und jüdischen Philosophen angenommenen Eintheilung zu vergleichen. Man sehe die Eintheilung Alfarabis (Schmölders Documenta

Wir übergehen die näheren Bestimmungen des M. (8 Abschn. l. c. cf. More I cap. 72) über das Ernährungsvermögen, die mehr der Physiologie als der Psychologie angehören.

In dem Empfindungsvermögen unterscheidet M. (8 Abschn. l. c.) die bekannten 5 Sinnesvermögen, den Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- und Gefühlssinn, welcher letztere an dem ganzen Körper sich findet und nicht, wie die übrigen, an ein bestimmtes Organ geknüpft ist.

Außer den fünf äußeren Sinnen nimmt Aristoteles noch einen Gemeinsinn an, für welchen es zwar kein besonderes Organ gibt (αἰσθητήριόν τι ἴδιον De Anima III, 1. p. 425, Z. 14), der aber als die gemeinschaftliche Quelle der Thätigkeit der fünf Sinne zu betrachten ist (cf Trendelenburg l. c. S. 430 unten). Daher werden auch manche Wahrnehmungen nicht von einem eigenthümlichen Sinne empfunden, sondern von allen gemeinschaftlich, wie z. B. Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Größe (l. c. II. cap. 6 p. 418, Z. 17). Algazali (l. c.) identificirt den Gemeinsinn (כח משותף) mit der Einbildungskraft. Da alles Empfinden durch einen äußeren empfindbaren Gegenstand von selbst erfolgt, so ist das Empfinden nicht selbst thätig, sondern besteht in einem Afficirtwerden „כל הרגשה הפעלות" (More I. cap. 44. cf. l. c. cap. 47).

Die Einbildungskraft ist das Vermögen, die durch die fünf Organe gewonnenen Vorstellungen auch dann noch in der Seele lebendig zu erhalten, wenn die äußeren Gegenstände, welche auf die Sinne einwirkten, abwesend sind (l. d. 8. Abschn. cf. More II. cap. 36). Sodann vermag auch die Einbildungskraft die sinnlichen Wahrnehmungen durch Trennung und Zusammensetzung zu solchen Vorstellungen zu gestalten, welche die Sinnesorgane nie erfaßten oder nie erfassen können, insofern kein Gegenstand der Außenwelt solchen Vorstellungen entspricht (l. d. 8. Abschn. cf. More I. cap. 60 und cap. 73, 10. Prämisse).

---

philosophiae Arabum S. 115; die Algazali's (מיזאן אל עמל ins Hebr. übersetzt von ר' אברהם בר חסדאי unter dem Titel ספר מאזני צדק herausgegeben von J. Goldenthal cap. 4); die des R. Saadia Gaon (Munk Notice sur Rabbi Saadia Gaon S. 10); die des R. Jehuda Halevi, dessen Terminologie mit der Alfarabi's ziemlich übereinstimmt, כוזרי V. §. 12; die Ibn Esra's (commentar zu exod. 23, 25 und zu קהלת 7, 3, cf. Munk l. c.) S. noch Schmölders l. c. 119.

Da nun die Vorstellungen, welche die Einbildungskraft sich bildet, dem Irrthum ausgesetzt sind, so ist es gewiß, daß wir uns in der Bestimmung dessen, was nothwendig, möglich und unmöglich ist, nicht auf die Einbildungskraft verlassen dürfen. Daher polemisirt M. gegen die Mutakallimun (מדברים arab. מתכלמון cf. More פתיחה Anm.), welche behaupteten, alles, was die Einbildungskraft sich vorstellen könne, sei möglich, wiewohl er auch mit den aristotelischen Philosophen über diesen Punkt nicht ganz einverstanden ist, (1. d. 8. Absch. cf. besonders More I. cap. 73. 10 Prämisse, auch l. c. cap. 49 und II. cap. 17 und III. cap. 15).

Wie unrichtig der Grundsatz der Mutakallimun ist, zeigt M. cap. 73 l. c. schon dadurch, daß die Einbildungskraft Manches nicht vorstellen kann, was entweder wirklich existirt, oder dessen Möglichkeit durch die Mathematik sich beweisen läßt.

Anm. A. Von der Bedeutung der Einbildungskraft in dem Zustande der prophetischen Begeisterung spricht M. More II. cap. 36 u. ff. Algazali (מאזני צדק l. c), welcher in der Einbildungskraft fünf Vermögen unterscheidet, bemerkt, והשלישי הוא כח רעיוני נמצא בטבע לא בהקדמת למוד והוא כח מסודר בקצה חלל הבטן האמצעי מהמוח ישיג מאליו ענינים שאינם מורגשים מההרגשות הפרטיות כגון הכח הנמצא בשה שהזאב ראוי לברוח ממנו והבן ראוי לרחם עליו Dieses ist offenbar der Instinkt, der auch bei dem Menschen auf das Begehrungsvermögen Einfluß gewinnt. S. M. More III. cap. 49 von dem Grunde, warum die Beschneidung in der Kindheit vollzogen wird u. l. c. cap. 48. cf. l. c. I. cap. 47. Kritik des hebr. Textes Anm. 8. Die Einbildungskraft influirt also auf den Trieb, aber sie selbst bewegt nicht zur Thätigkeit ohne den Trieb. S. unten 4ter Abschn. Anm. 6. Ueber כח המשער „Divinationsvermögen" s. More II. cap. 38.

Der Trieb ist das Vermögen, etwas zu begehren, oder Widerwillen dagegen zu empfinden. Daher entsteht aus diesem Vermögen das thätige Streben etwas zu erreichen oder zu fliehen, zu wählen oder zu entfernen; ferner folgende und andere Seelenzustände als, Zorn, und Wohlgefallen, Furcht und Tapferkeit,

Grausamkeit und Barmherzigkeit, Liebe und Haß. (1. d. 8 Abschnitte) [4])

Die Verstandeskraft ist dasjenige Vermögen des Menschen, durch welches er denkt, Einsicht gewinnt, Wissenschaften erwirbt und zwischen anständigen und unanständigen (auch sittlichen und unsittlichen cf. unten II. Abschnitt Anm. C) Handlungen unterscheidet (1. d. 8. Abschn. cf. More 1 cap. 53 ואני אמשיל לך בכח המדבר וגו' ibid. cap. 72. מלות הגיון cap. 14 Anf.)

Anm. B. Die Quelle des Triebes ist vorzüglich im Herzen (cf. Mischnah Commentar zu Abot II. 9 und More I. cap. 39 und 72. S. jedoch More III. cap. 46 Ende u. cf. oben Anm. 3). Die des Ernährungsvermögens ist in der Leber (Mischma Commentar l. c.) Die der Einbildungskraft ist im Gehirn. (More II. cap. 36); ebenso die des rationellen Vermögens (8. d. 8. Abschn. desgleichen die des Empfindungsvermögens, nach dem Verfasser des Buches רוח חן cap. 2 שכל ההרגשות הם שבו' א מקום אחד והוא המוח·

---

[4]) M. fügt noch hinzu
וכלי (or: ואלאת) זה הכח כל אברי (or: אעצא) הגוף כבח היד על לקיחת דבר ונגיעתו וכח הרגל על ההליכה וכח העין על הראות וכח הלב להתגבר או לירא בעת הפחד וכן שאר אברי הגוף הנראים והנסתרים הם וכחותיהם (כלם) כלים לזה הכח המתעורר·

M. betrachtet hier die Ortsbewegung und überhaupt die Gliederbewegungen als Werkzeuge des Triebes. Der Sinn ist keineswegs, sie seien bloß die Wirkung des Triebes allein, sondern die Wirkung des durch das rationelle Vermögen geleiteten Triebes; sie sind also Handlungen. S. Anm. 3 und unten Abschn. IV. Ueber כח גבורה or: קוה א אקדאם „Energie, Tapferkeit" s. More II. cap. 38.

Zweiter Abschnitt.

Die verschiedenen Arten der menschlichen Erkenntnisse.

Die sämmtlichen dem Menschen durch psychologische Thätigkeit erstrebbaren Erkenntnisse lassen sich unter zwei Klassen bringen; sie sind entweder theoretische d. h. sie beziehen sich auf das, was ist, oder praktische, d. h. sie beziehen sich auf das, was sein soll.

Anm. A. Die Erkenntnisse dessen, was war können wir entweder nicht anders als durch Mittheilung Anderer erfahren, oder nur dadurch gewinnen, daß wir von dem, was ist, auf das was war zu schließen vermögen; z. B. wenn man durch Beweise erkennt, daß einst die Welt erschaffen wurde. Es ist dies allerdings eine durch eigne psychologische Thätigkeit erlangte Erkenntniß dessen, was war. Da jedoch diese und andere derartige Erkenntnisse als Folgen der Erkenntnisse dessen, was ist, erscheinen; so können wir unsre Eintheilung als erschöpfend betrachten.

Erste Klasse.

Die theoretischen Erkenntnisse sind theils sinnlich-theoretische, theils intellektuell-theoretische Erkenntnisse.

Die sinnlich-theoretischen Erkenntnisse sind solche, welche wir durch das Empfindungsvermögen vermittelst der Sinnesorgane gewinnen. Die Seele als wahrnehmend ist zwar bloß auf das Gegenständliche und Vorliegende gerichtet, allein durch die Einbildungskraft werden die sinnlichen Vorstellungen in der

Seele festgehalten, und dieses Festhalten der sinnlichen Erkenntnisse nennt man die Erinnerung oder das Gedächtniß.

Bei den Menschen gestaltet sich die Erinnerung (μνῆμη) durch die selbstthätige Bewegung der Seele, durch die Besinnungskraft zur Wiedererinnerung (ἀνάμνησις).[1] Die Wahrnehmungen des Empfindungsvermögens haben unmittelbare Gewißheit. (מלות הגיון cap. 8, Briefsammlung S. 6 unten edit. Amsterdam; More I. cap. 51.) Denn die Sinne, insofern sie in gesundem Zustande sind, täuschen nicht und man muß ihnen trauen. (More I. cap. 73, 3te und 12te Prämisse.)

Die intellektuell-theoretischen Erkenntnisse sind solche, zu welchen wir vermittelst des rationellen Vermögens (אל נאטק) gelangen, welches auch in dieser Rücksicht von Aristoteles „die theoretische Vernunft" (νοῦς θεωρητικός)[2] genannt wird.

Diese Erkenntnisse sind dreierlei Art.

Es sind erstens Erkenntnisse, deren Wahrheit an sich einleuchtet wie z. B. „Das Ganze ist größer als der Theil" (מלות הגיון cap. 8); „Man kann nicht dasselbe zugleich bejahen

---

[1]) διαφέρει δέ τοῦ μνημονεύειν τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι ὀυ μόνον κατὰ τὸν χρόνον, ἀλλ' ὅτι τοῦ μὲν μνημονεύειν καὶ τῶν ἄλλων ζῴων μετέχει πολλά, τοῦ δ' ἀναμιμνήςκεσθαι ὀυδὲν ὡς ειπεῖν τῶν γνωριζομένων ζῴων πλὴν ἄνθρωπος, ἄιτιον δ' ὅτι τὸ ἀναμιμνήσκεσθαί ἐστιν διον συλλογισμός τις- κ. τ. λ De memoria et reminiscentia cap. 2 p. 453 L. 6. Wie nach Aristoteles die Erinnerung und die Wiedererinnerung des Denkbaren z. B. der erkannten mathematischen Gesetze möglich ist, siehe D. Anima III. 7 und Weiße's Anmerkungen zu seiner Uebersetzung S. 322 und besonders de mem & rem. cap. 1. p. 449 unten „καὶ νοεῖν ὀυκ ἔστιν ἄνευ φαντάςματος" u. p. 450 L. 12. ἡ δέ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν ὀυκ ἄνευ φαντάσματος ἐστιν." Algazali (l. c.) nimmt geradezu in der Einheit der Einbildungskraft noch ein besonderes Vermögen an zur Festhaltung der Vorstellungen des Nichtsinnenfälligen. והרביעי הוא הכח השומר לאלה הענינים שאינם מורגשים כמו שהשני הוא שומר הצורות וזה שומר הענינים (die Begriffe) ויקרא כח זוכר.

[2]) νοῦς δὲ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός — διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. De Anima III. 10. p. 433 L. 14. Ethic. Nicom. VI. 2. p. 1139 L. 5 u. ff.

und verneinen" (principium contradictionis cf. More I. cap. 51 Anm.) und andere derartigen Erkenntnisse (מושכלים ראשונים arab. מעקולאת אול, ἀξιώματα. cf. More I. cap. 71 Anm.). Insofern dem rationellen Vermögen die Fähigkeit, diese an sich einleuchtenden Erkenntnisse zu begreifen, zukommt, heißt es nach M. השכל העיוני arab. אל עקל אל נטרי [3]), wiewohl Andere (R. Jehuda Halevi) durch diesen Ausdruck die theoretische Vernunft überhaupt bezeichnen.

Die zweite Art dieser Erkenntnisse gewinnt der Mensch durch reine intellektuelle Anschauung. Dieses sind die Erkenntnisse des Wesens, nämlich der Formen (צורות) der sinnenfälligen Dinge [4]). Die Vernunft (das rationelle Vermögen) ist ursprünglich eine blose Anlage, sie gleicht, wie Aristoteles sagt, einer Tafel, auf welcher der Wirklichzeit nach nichts Geschriebenes vorhanden ist, [5])

---

[3]) 2 d. 8 Absch. ומהם השכל אשר ממנו השכל חעיוני והוא הנמצא לנו בטבע ר״ל המושכלות הראשונות or: (Pocock p. 191 L. 11 unten) וﭏ עקל ומנה ﭏ עקל ﭏ נטרי והו ﭏדי יחצל לנא בﭏ טבע אעני ﭏ מעקולאת ﭏ אול Es ist demnach zu lesen והשכל וממנו השכל העיוני וכו Es heißt also nach M. השכל העיוני die Vernunft, insofern sie die Axiome erkennt (cf. Arist. Ethik. Nicom IV. 6. Ende, und hierüber Michelet, die Ethik. d. Arist. in ihrem Verhältnisse zum Systeme d. Moral. S. 34 oben). Nach R. Jehuda Halevi hingegen (s. Anm. D) bedeutet השכל העיוני die theoretische Vernunft überhaupt, im Gegensatz zur praktischen Vernunft השכל המעשי S. Anm. D und cf unten IV Abschnitt Anm. 16.

[4]) Diejenige intellektuelle Thätigkeit, vermittelst deren wir das Wesen, die Form (צורה) der sinnenfälligen Dinge erkennen כשהשכיל צורת זה האילן הרמוז אליו והפשיט צורתו מחומר שלו וצייר הצורה מופשטת שזה הוא פעל השכל (More I. cap. 68.) benennt M. הציור השכלי or: ﭏ תצור ﭏ עקלי (l. c. Ende) was wir durch intellektuelle Anschauung übersetzen. Es scheint indessen הציור השכלי noch eine weitere Bedeutung zu haben und (cf. ציור המושכלות or: תצור מעקולאת More III cap. 54.) überhaupt die Thätigkeit zu bezeichnen, durch welche alle Erkenntnisse, die den שכל הנקנה bilden, erlangt werden, cf. More I. cap. 33 Kritik d. hebr. Textes Anm. 11. Zuweilen ist indessen der Ausdruck הציור השכלי in einem ganz allgemeinen Sinne zu nehmen. l. c. cap. 73, 10 Prämisse Ende. Ueber הפעולה העיוני arab. ﭏ פעל ﭏ נטרי siehe Anm. E. Ueber השגות השכליות arab. ﭏ אדראכאת אל עקליה siehe III. Abschnitt Anm. 23.

[5]) Arist. De Anima III. cap. 4 p. 430 L. 1. Demgemäß sagt M. More I. cap. 70. כי הנשמות הנשארות אחר המות אינה הנשמה ההוה באדם

und heißt auch deßhalb bei M. nach der Ausdrucksweise der arabischen Philosophen השכל ההיולאני arab. אל עקל אל היולאני, dem griechischen ὕλη nachgebildet (More I. cap. 68). Was nun die Sinne auffassen und die Einbildungskraft festhält, ist allerdings als eine Erkenntniß des Menschen zu betrachten, da sie in dem Geiste (בשכל arab. פי דהן) [6] aufgenommen ist. Allein diese Erkenntniß, sowie auch die zu dem menschlichen Bewußtsein gekommenen Erkenntnisse der Axiome bleiben, wie wir Abschn. 3. erklären werden, für den Menschen als wahrnehmendes oder intellektuell erkennendes Wesen (משיג) etwas Aeußeres, indem die Vernunft (das rationelle Vermögen), die Form des Menschen als Menschen (cf. Abschn. 3), die ursprünglich als bloße Anlage existirt, durch diese Erkenntnisse nicht etwas Wirkliches und Positives wird (הדבר המגיע בפעל More I. cap. 70).

Erst durch die intellectuelle Anschauung, welche die sinnliche Wahrnehmung voraussetzt, und diejenige Thätigkeit des rationellen Vermögens ist, bei welcher dasselbe das Reale und Wesenhafte der Dinge (צורה) erkennt, gelangt der Mensch zu Erkenntnissen, welche das rationelle Vermögen, das vor dieser geistigen Thätigkeit als bloße Anlage, als hylische Vernunft (שכל היהולאני) existirte, zu etwas Positivem (שכל הנקנה arab. עקל מסתפאד [7]) gestalten, und also dem intellectuell erkennenden Menschen (משכיל משיג) nichts etwas Aeußeres

---

כשיתהוה שזאת ההוה בעת התהוותו היא כח ההכנה בלבד והדבר הנבדל אחר המות הוא הדבר המגיע בפעל·

Die Vernunft ist ursprünglich eine bloße Anlage, eine hylische Vernunft, nnd wird erst durch gewisse Erkenntnisse, die sie erlangt und zu welchen auch die Erkenntnisse der intellektuellen Anschauung gehören, etwas Wirkliches und Positives, welches שכל הנקנה heißt und allein nach dem Tode des Menschen eine Fortdauer hat.

[6]) דהן, welches von den hebräischen Uebesetzern arabischer Werke gleichwie das arabische עקל durch שכל übersetzt wird, ist wesentlich verschieden von עקל. Es bezeichnet die Einheit der Seele als wahrnehmend, denkend und erkennend (cf. Freyt. Lex s. v.) und einbildend (cf. Palkeira More Hammore S. 157 Z. 14.) Siehe unten III. Abschnitt Anm. G.

[7]) More 1 cap. 72 g. E.; 2. d. 8 Absch.

sind, sondern sich mit seinem Wesen (צורה) identifiziren [8]; so daß die Vernunft (das rationelle Vermögen) in dem Maße sie durch reine intellektuelle Anschauung das Wesen der Dinge zu erfassen strebt, auch in ihrer Entwickelung zu einem wirklichen und selbstständigen Seienden immer weiter fortschreitet (cf. unten Abschn. 3.)

Endlich bildet die dritte Art der intellektuell theoretischen Erkenntnisse diejenigen, welche der Mensch durch Reflexion, namentlich durch apodiktische Beweise sich aneignet.

Diese Erkenntnisse setzen, je nach den Objekten, auf die sie sich beziehen, theils sinnliche Wahrnehmungen theils Axiome, theils Erkenntnisse der intellektuellen Anschauung voraus, und sind, wenn sie durch methodische Spekulation gewonnen werden, der Inhalt der mannigfaltigen theoretischen Wissenschaften, als der mathematischen, physikalischen und theologischen. Da die Resultate dieser Wissenschaften zwiefach sind, indem sie, theils die Erkenntnisse des Wesens der endlichen Dinge befördern oder richtige Vorstellungen von den ewigen Wesenheiten, wie von Gott und den Engeln, uns verschaffen, theils aber auch bloß auf die Natur des sinnlich Wahrnehmbaren oder auf das Quantitative sich beziehen, wie Vieles in den Naturwissenschaften und wie die Mathematik; so wird auch der eine Theil dieser dritten Art der intellektuell-theoretischen Erkenntnisse auf die fortschreitende Entwickelung der Vernunft zu etwas Wirklichem und Positivem Einfluß gewinnen, der andere Theil dieser Erkenntnisse hingegen, wird, gleichwie die Erkenntniß der sinnlichen Wahrnehmung und der Arimone dem Erkennenden etwas Äußeres und Fremdartiges bleiben und zur weiteren Gestaltung der hylischen Vernunft zur positiven nicht mitwirken, wiewohl an formeller Bildung die theoretische Vernunft durch jede wissenschaftliche Beschäftigung gewinnt [9].

---

[8]) More 1 cap. 68.

[9]) More 1 cap. 34 u. 5. d. 8 Abschnitte, wo er von der Mathematik bemerkt יהיה כונה מהם לחדד בהם השכל ולהרגל כח השכלי בדרכי המופת or: (Pocock p. 216 Z. 10) פיכון ﭏ קצד בה תשחיד ﭏ דהן וריאצה ﭏ קוה ﭏ נאטקה בטריק ﭏ ברהאן cf. III. Abschn. Anm. 25 und IV. Abschn. Anm. 16.

Anmerkung B. Die Erkenntniße, die wir durch Mittheilung erfahren, (מקובלות cf. מלות הגיון cap. 8) bilden keine besondere Art der theoretischen Erkenntniße. Denn jene Erkenntniße können entweder durch psychologische Selbstthätigkeit gefunden werden oder nicht. In letzterem Falle gehören sie nicht hierher, in ersterem Falle müßen sie nothwendig unter die eine oder die andere Art der erwähnten Erkenntniße zu subsumiren sein. In der unten Anm. D. aus More II. cap. 33 anzuführenden Stelle scheint M. auch die Lehre von der Weltschöpfuug (Exod. XIX. II.) zu den מקובלות zu zählen. cf. l. c. I. cap 71. und II. cap. 22.

Ueber den Begriff des Glaubens האמונה or: אל אעתקאד (verschieden von אימאן „Vertrauen" More III. cap. 53. מעלת האמונה or: פצילה אל אימאן) siehe More I. cap. 50 und Anmerkung.

Zweite Klasse.

Während ein Theil der Erkenntnisse dessen, was ist, durch die Sinnesorgane erfaßt werden, so können hingegen die sämmtlichen Erkennniße dessen, was sein soll, oder die praktischen Erkenntnisse nur vermittelst des rationellen Vermögens אל נאטק erlangt werden, welches auch in dieser Rücksicht von Aristoteles die praktische Vernunft, νοῦς πρακτικός, genannt wird [10]). Was die Eintheilung der Erkenntniße dessen, was sein soll, oder der Erkenntniße der praktischen Vernunft betrifft, so wird dieselbe, da diese Erkenntnisse auf die freiwilligen, bewußtvollen menschlichen Thätigkeiten, oder die Handlungen der Menschen sich beziehen, nothwendig mit einer vorausgegangenen Eintheilung der menschlichen Handlungen correspondiren. Es muß aber erstens diese Eintheilung der Handlungen eine allgemeine, d. h. eine alle menschlichen Handlungen umfassende sein. Zweitens muß der Eintheilungsgrund ein nothwendiger, d. h. ein durch die Eigenthümlichkeit des Begriffes dessen, was sein soll, uns dargebotener Gesichtspunkt sein.

---

[10]) cf. Anm. 2.

Bekanntlich unterscheidet Aristoteles [11]) zwischen dem sittlichen Handeln (πρᾶξις) und dem Hervorbringen, dem künstlerischen Handeln (ποίησις). Gemeinschaftlich ist dem sittlichen Handeln und dem Hervorbringen, daß in beiden, unter der Leitung der praktischen Vernunft, eine freiwillige, bewußtvolle Aeußerung der menschlichen Thätigkeit sich offenbart [12]).

Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß bei dem sittlichen Handeln der Zweck in der Thätigkeit selbst, bei dem Hervorbringen hingegen der Zweck nicht in der Thätigkeit, [13]) sondern in dem hervorzubringenden Werke liegt. Offenbar will Aristoteles hiermit keine umfassende Eintheilung der Handlungen geben. Denn so ist z. B. die intellektuell-theoretische Thätigkeit zwar kein künstlerisches Handeln und dennoch liegt der Zweck nicht in der Thätigkeit selbst, sondern in dem Erkennen. Wir dürfen daher unsrer Eintheilung der Erkenntniße dessen, was sein soll, diese aristotelische Eintheilung der Handlungen nicht zu Grunde legen. Aber ebensowenig können wir diese Eintheilung gänzlich aufgeben. Denn die Scheidung der künstlerischen Handlungen von allen übrigen Handlungen ist ein durch den Begriff dessen, was sein soll, nothwendig dargebotener Gesichtspunkt, insofern bei den nicht künstlerischen Handlungen das, was sein soll, lediglich auf das Verhältniß des rationellen Vermögens zum Triebe, bei den künstlerischen Handlungen hingegen, das was sein soll, auf das Verhältniß einer im Geiste des Handelnden lebenden Idee zu einer in der Außenwelt hervorzubringenden Wirkung sich bezieht (S. unten Abschn. 4).

Wir behalten daher die erwähnte aristotelische Eintheilung der Handlungen bei, verstehen aber unter reiner Handlung im Gegensatz zu der künstlerischen, jede freiwillige bewußtvolle Thätigkeit.

---

[11]) Ethik. Nicom. 6, 4. p. 1140.

[12]) Met. E. cap. I. p. 1025 b. L. 20. ibid. K. cap. 7. p. 1064. L. 10—15.

[13]) Eth. Nicom. l. c. cap. 5. p. 1140b L. 6. τῆς μὲν γαρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος τῆς δὲ πράξεως ουκ ἂν ειη-ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ ευπραξία τέλος.

Dieser dichotomischen Eintheilung der Handlungen entspricht nun auch die Eintheilung der Erkenntniße dessen, was sein soll, oder der Erkenntniße der praktischen Vernunft. Da wir nämlich vermittelst der praktischen Vernunft die Erkenntiße, welche sowohl für das vernunftgemäße Handeln als für das vernunftgemäße Hervorbringen erforderlich sind, gewinnen; so sind auch die praktischen Erkenntniße, welche wie die die logischen und mathematischen nicht zu den, den שכל הנקנה (siehe unten Abschnitt 3.) weiter entwickelnden gehören, zweierlei Art; sie beziehen sich nämlich theils auf die menschlichen Bestrebungen und Handlungen und sind ethische in weiterm Sinne; theils auf das Schaffen und Hervorbringen menschlicher Werke und sind künstlerische. Werden diese Erkenntniße durch methodisches Nachdenken gewonnen, so bieten sie uns die Prinzipien für das vernunftgemäße Handeln im Privat- und Staatsleben und gültige Theorien für die mannigfaltigen Künste und bilden den Inhalt der praktischen Wissenschaften als der Ethik, Politik, Rhetorik, Poetik und anderer.

Der Inbegriff der auf das Handeln sich beziehenden Erkenntniße heißt bei Aristoteles ἐπιστήμη πρακτική und der auf das Schaffen und Hervorbringen sich beziehenden Erkenntniße ἐπιστήμη ποιητική [14]).

Unter den auf das Handeln sich beziehenden Erkenntniße gibt es jedoch manche, welche, wie die Axiome in den theoretischen Erkenntnißen, an sich einleuchtend und allgemein bekannt sind und darum מפורסמות arab. אל משהוראת (ἔνδοξα) genannt werden.

Anm. C. (S. מלות הגיון cap. 8; 6. d. 8. Abschn. Pocock p. 223. L. 6. Unter מפורסמות versteht M. eigentlich die mehr oder minder allgemein unter den Menschen verbreiteten Vorstellungen von dem Anständigen und Unanständigen (מלות הגיון l. c. More I. cap. 2; III. cap. 8) oder von dem Sittlichen und Unsittlichen (6 d. 8. Abschn. l. c.; More II. cap. 33. u. מלות הגיון l. c cf. auch oben Abschn. I. Ende.) Zuweilen gilt etwas bei einigen aber nicht bei anderen Nationen für anständig oder unanständig für sittlich oder unsittlich (מלות הגיון l. c cf.

---

[14]) Met. l. c.

Nepos Epaminondas cap. I.) Daher sagt auch M. l. c. וכל מה שיהיה הענין מפורסם אצל אמות רבות תהיה האמתית בו יותר חזקה· Die עריות scheinen nach M. nicht zu den מפורסמות, sondern zu den מקובלות zu gehören. cf. 6t. d. 8. Abschn. l. c. mit More II. cap. 33.

Man denke an Platon's sonderbare Ehegesetze, cf. Garve Darstellung der versch. Moralsysteme im 1. Bde. seiner Uebersetzung der arist. Ethik S. 32.

Es ist indessen die praktische Vernunft nicht bloß gerichtet auf das Erkennen dessen, was sein soll, sondern auch und vorzüglich darauf, daß wir dem Erkennen gemäß handeln und hervorbringen. Denn das ist der wesentliche Unterschied zwischen der theoretischen Vernunft und der theoretischen Erkenntniß und zwischen der praktischen Vernunft und der praktischen Erkenntniß, daß das Ziel jener die Wahrheit, das Ziel dieser die That ist [15]) (Das Handeln und Hervorbringen).

Anm. D. Wiewohl es keinem Zweifel unterliegt, daß M. in dem rationellen Vermögen (כח נאמק) zwischen dem Theoretischen und Praktischen unterscheidet, wie schon aus den am Ende des 1. Absch. angeführten Stellen und aus seiner Eintheilung der Philosophie in die theoretische und practische (מלות הגיון cap. 14) sich ergibt, (cf. auch unten Anm. E.); so findet sich doch nirgendwo in seinen Schriften ein eigenthümliches Wort zur Bezeichnung der praktischen Vernunft. Vielmehr bedeutet das Wort שכל arab. עקל als Organ des Erkennens stets die theoretische Vernunft (νοῦς θεωρητικός) durch welche der Mensch ein apodiktisches Wissen dessen, was ist, zu erlangen vermag, nicht die praktische Vernunft, durch welche wir die Erkenntniß dessen, was sein soll, ermitteln. Nur selten bezeichnet עקל die praktische Vernunft, insofern unter ihrer Leitung das ethische und künstlerische Handeln zu Stande kommt. Der Grund aber, warum M. das Wort

---

15) θεωρητικῆς (scil. ἐπιστημης) μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ'ἔργον. Met. A ΕΛΑΑΤΤΟΝ, 993b Z. 12 unten; Ethic. Nicomach. II. 2. p. 1103b Z. 8 unten u. VI, 2. p. 1139 Z. 11 unten.

עקל als Organ des Erkennens nur zur Bezeichnung der theoretischen Vernunft gebraucht, liegt darin, daß nach M., wie auch nach Aristoteles von dem, was sein soll, kein apodiktisches, sondern nur ein auf subjectiven Gründen beruhendes Wahrscheinlichkeitswissen möglich ist. (ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλαι λέγεσθαι Eth. Nic. II. p. 1104, 1, s. auch Met. A ΕΛΑΑΤΤΟΝ p. 993ᵇ Z. 12 unten und cf. Marbach Lehrbuch d. Geschichte d. Phil. 1 Bd. p. 282; More I. cap. 2) ובשכל (ובאל עקל :or) יבדיל האדם בין האמת והשקר - ובשכל (פבאל עקל) ידע האדם האמת מן השקר וזה יהיה בענינים המושכלים (מעקולה :or) כלם ־ ואין בהכרחי טוב ורע כלל אבל שקר ואמת Aus diesen Stellen des More ersehen wir deutlich, daß das Wort עקל hebr. שכל nur die theoretische Vernunft bedeutet und daß ferner die praktischen Erkenntnissen nicht apodiktisch sind. Letzteres sagt auch M. ausdrücklich l. c. II cap. 33. וזה ששתי א׳ השרשים רוצה לומר מציאות הא׳ יתעלה והיותו אחד אמנם יושג בעיון האנושי וכל מה שיודע במופת משפט הנביא ומשפט כל מי שידעהו שוה אין יתרון ולא נודעו שני השרשים האלה מצד הנבואה לבד אמרה התורה אתה הראת לדעת וגו׳ אמנם שאר הדברות הם מכת המפורסמות והמקובלות לא מצד המושכלות (מעקולאת :or)

Da M. unter עקל hebr. שכל nur die theoretische Vernunft versteht, so opponirt er auch gegen manche der späteren jüdischen Gesetzlehrer. (Er meint offenbar R. Saadia S. אמונות ודעות 3. Buch, Anf.), welche die sittlichen Verordnungen der heiligen Schrift מצות השכליות arab. אל שראיע אל עקליה benennen, und bemerkt (6. d. 8. Absch.) והם המצות שאמרו עליהם חכמים ז״ל שאו לא נכתבו ראויים הם להיכתב ויקראו אותם קצת חכמינו האחרונים אשר חלו חלי המדברים מצות השכליות (cf. den Commentar חסד אברהם wo diese in den vier Uebersetzungen, die mir von den 8 Abschnitten bekannt sind (die Letzte von Falkenheim) falsch aufgefaßte Stelle richtig erklärt ist, wiewohl das Wort שמעיות, wenn es kein Druckfehler, verwirrend ist). Auf den zweiten Grund, warum nach M. die Benennung מצות השכליות unstatthaft ist, werden wir unten zurückkommen (Absch. 4)

So gewiß nun auch bei M. das Wort עקל hebr. שכל stets die theoretische Vernunft (νοῦς θεωρητικός) bezeichnet; so dürfen wir doch nicht unerwähnt lassen, daß M. in dieser Einschränkung

des Begriffes עקל von mehreren seiner früheren philosophischen Sprachgenossen abgewichen ist. So bedeutet bei Alfarabi עקל sowohl die theoretische als die praktische Vernunft, jene nämlich heißt אל עקל אל עלמי diese אל עקל אל עמלי Schmölders l. c. S. 32, cap. 21. im arabischen Text.

(Wir machen hier darauf aufmerksam, daß im arabischen Text ein offenbarer Druckfehler sich findet. Daselbst nämlich L. 3. unten ist statt ﭏ עקל ﭏ עלמי zu lesen ﭏ עקל ﭏ עמלי und L. 2. unten ist statt ﭏ עקל ﭏ עמלי zu lesen אל עקל ﭏ עלמי· Schmölders hat dieses unbegreiflicher Weise übersehen und die Stelle S. 55. cap. 21 ganz unrichtig übersetzt und S. 115 und 118 eben so unrichtig commentirt, ja in Folge dieses Versehens auch in seiner späteren Schrift (Essai sur les ecoles philosophiques chez les arabes) S. 172 Anm. etwas durchaus Irriges in Bezug auf Aristoteles bemerkt.) R. Jehuda Halevi nennt die theoretische Vernunft השכל העיוני wahrscheinlich in or: ﭏ עקל אל נטרי (cf. Anm. 3) die praktische Vernunft (השכל המעשי) wahrscheinlich or: ﭏ עקל ﭏ עמלי (כוזרי V. 12. p. 349 ed. Buxtorf); ebenso Avicenna nach dem Zeugniß Palkeiras More Hammore S. 11. Näher steht M. dem Algazalt. Wir führen die betreffenden Stellen hier an, weil sie zugleich als Belege dienen für die Gültigkeit des oben angegebenen Grundes, warum nach M. das Wort עקל als Organ des Erkennens nicht auch die praktische Vernunft bezeichnet.
ואולם הנפש האנושית מצד שהיא נפש אנושית יחלקו כחותיה
לכח חכם ולכח פועל ויקרא כמו כן כל אחד משני אלה הכחות
שכל (עקל) אך על דרך השתוף לפי שהכח הפועל יקרא
שכל מפני שהוא משרת לכח החכם עושה מצותו במה שיצוהו
ואולם הכח הפועל הוא כח וענין לנפש הוא התחלת לתנועת גוף
האדם ﭏ הפעלות הידועות הפרטיות המיוחדות במחשבה וברעיון
כפי מה שחייבוהו תועלותיו והכח הזה הוא הראוי להיות מושל
על שאר כחות הגוף וממשלתו ראויה להיות כפי מה שיחייבהו
הכח החכם אשר נזכרהו· (מאזני צדק cap. 4 S. 31, 32. cf. Palkeira ספר הנפש c. 18. S. 14. b. Ausdrücklich sagt also Algazali das Wort שכל arab. עקל werde nicht in eigentlicher sondern nur in homonymer Bedeutung von der praktischen Vernunft gebraucht. Unter praktischer Vernunft versteht aber Algazali nicht bloß das Vermögen, dem Erkennen gemäß zu handeln, sondern auch das Vermögen zu erkennen, was sein soll, wie M.

Dieses ergibt sich aus folgender Stelle: וכבר הודעתי במה שקדם שהנפש יש לה שני כחות הכח האחד מהם הוא נוטה לצד העליון והוא אשר בו תפגוש אמתיות החכמות הכלליות ההכרחיות והעיוניות מהעולם העליון והם החכמות היקרות הצודקות לעד ולנצח לא יתחלפו בהתחלף הדורות והאומות כידיעת האל יתעלה ותאריו ומלאכיו וספריו ושלוחיו ומיני בריותיו בעולם אבל מכלל החכמה הוא שתדע שהחיוב **והשלילה** לא יתאמתו על דבר אחד בזמן אחד וכמו כן ההכמות האמתיות **והכח השני** הוא נוטה אל הצד השפל כלומר צד הגוף והנהגתו וממשלתו ובו תשיג הנפש הטובות במעשים אשר יעשה אותם האדם ויקרא החכמה המלאכית ובו ינהיג האדם כחות נפשו וינהיג בני ביתו ואנשי עירו ושם החכמה אליו הוא מצד כמו שקר מפני שידיעותיו הם כמו כספחי (argentum vivum) שיתהפך ולא יתקיים ומידיעותיו שפזור הממון היא מדה טובה ואפשר שיהיה מדה רעה בקצת העתים ובחק קצת אנשים ועל כן היה שם החכמה בכח הראשון יותר ראוי וזה השני כאלו הוא שלמות לראשון וזאת היא חכמת מדות הנפש והראשונה היא חכמה השכלית העיונית (l. c. cap. 16 S. 92 — 93. vrgl. Anm. E.)

Aus dieser Stelle ersehen wir, daß Algazali der praktischen Vernunft, die nicht עקל im eigentlichen Sinne heißt, auch das Erkennen, was sein soll, vindicirt und daß die Erkenntnisse der praktischen Vernunft keine apodiktische sind. Es widerspricht aber diese Stelle nicht der früher angeführten, wo es heißt: לפי שהכח הפועל יקרא שכל מפני שהוא משרת לכח החכם עושה מצותו במה שיצוה. Denn dort will Algazali keineswegs die praktische Vernunft lediglich auf das Vermögen dem Erkennen der theoretischen Vernunft gemäß zu handeln, einschränken. Er macht bloß bemerklich, daß das Erkennen der theoretischen Vernunft auf das Handeln influirt, wie z. B. die Erkenntniß Gottes. Er stellt aber nicht in Abrede, daß es eigenthümliche Erkenntnisse dessen, was sein soll, gibt die nicht durch die theoretische, sondern durch die praktische Vernunft gefunden werden, wie er in der zweiten Stelle ausdrücklich bemerkt. Der Begriff der praktischen Vernunft ist also bei M. und Algazali ein und derselbe, so wie auch M. mit Letzterem darin übereinstimmt, daß die sittliche Tugend ohne die theoretischen Erkenntnisse, namentlich die Erkenntnisse Gottes nicht zur vollendeten Ausbildung gelangen kann, worauf wir unten zurückkommen.

Die Differenz zwischen M. und Algazali in Bezug auf die Bedeutung des Wortes עקל scheint nun in Folgendem zu bestehen. Nach Algazali bezeichnet עקל eigentlich nur die theoretische Vernunft, jedoch in homonymer Bedeutung auch die praktische Vernunft, sowohl als Organ des Erkennens dessen, was sein soll, als auch als Leiterin der menschlichen Handlungen. Nach M. hingegen bezeichnet עקל als Organ des Erkennens stets die theoretische Vernunft, nie die praktische. Zuweilen jedoch bedeutet עקל auch die prakische Vernunft insofern sie die ethischen und künstlerischen menschlichen Handlungen leitet. S. More **I. cap. 2.** ולא תהיה הצואה לבהמות ולא למי שאין לו שכל:; **l. c. III. cap. 8.** והפסד השכל והגוף מיוחס לשכל (or: מתגנב באל עקב) [besser: מרוחק בשכל] ממחשבות והשתכלות בעל שכל. **l. c. cap. 31.**

Palkeira scheint diesen Punkt nicht richtig aufgefaßt zu haben. S. More Hammore S. **11.** ד"ה טוב ורע כמו נאה ומגונה. Beiläufig bemerken wir, daß die obige zweite Stelle aus מאוני צדק von Palkaira l. c. (S. **12** oben) fast wörtlich aber im Namen Avicenna's, angeführt wird.

Anm. **E.** M. versteht, wie Aristoteles, unter praktischer Vernunft das rationelle Vermögen (א׳ נאטק), sowohl insofern dasselbe erkennt, was sein soll, als auch insofern es auf die Verwirklichung des Erkannten durch das Handeln und Hervorbringen gerichtet ist. Nur in letzterer Beziehung nennt M. zuweilen die praktische Vernunft עקל, wie oben bemerkt wurde (Vergl. die vorhergehende Anm.) Wir führen hier noch zur Begründung dessen was wir in vorherg. Anm. bemerkten, daß es nach M. keine apodiktische Erkenntniß von dem, was sein soll gibt, folgende bis jetzt durchaus mißverstandene Stelle an, woselbst auch M. der von Aristoteles gemachten Distinction zwischen Handeln und Hervorbringen Erwähnung thut.

ואו הפעולות מהן מעשי (or: עמלי) ומהן עיוני (or: נטרי) והמעשי ממנו מלאכות מחשבות (or: מהני) וממנו מחשבי (or: פכרי) והעיוני אשר בו ידע האדם הנמצאו' שאינן משתנות כפי מה שהן עליו והם אשר יקרא חכמות סתם והמלאכות מחשבות הוא הכח אשר בו ילמד (or: יקתני „erwirbt") המלאכות כנגרות

ועבודת האדמה והרפואות והמלחת והמחשבי הוא הכח אשר בו יסתכל בדבר אשר ירצה לעשותו (* אם אפשר לעשותו אם לאו ואם אפשר לעשותו איך צריך שיעשה (1. d. 8 Abschn.)

M. theilt hier (cf. Arist. Eth. Nic. VI. 2.) die Thätigkeiten des rationellen Vermögens in zwei Klassen ein, in eine theoretische (נטרי ﬡ פעל ﬡ) und in eine praktische. Die theoretische Thätigkeit des rationellen Vermögens, das Geschäft der theoretischen Vernunft (עקל ﬡ) bezieht sich auf Dinge, die sich immer auf gleiche Weise verhalten. הנמצאות שאינן משתנות כפי מה שהן עליו ὄντων ὅσων ἀι ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, Ethic. Nic. VI. 2. p. 1139 Z. 8. cf. Trendelenburg. De Anima III, 10. S. 532, § 4 und מלות הגיון edit. Neumann cap. 14, Anm. 15) und von welchem darum eine apodiktische Erkenntniß d. h. eine eigentliche Wissenschaft möglich ist, wie M. hinzufügt: והם אשר יקראו חכמות סתם (or: עלום Wissenschaften)

Die praktische Thätigkeit des rationellen Vermögens, das Geschäft der praktischen Vernunft ist theils eine künstlerische (מהני), durch welche wir die Kunstkenntnisse erlangen, theils eine überlegende (פכרי), die sich auf das vernunftgemäße Handeln bezieht. Von beiden ist das Erkennen nicht apodiktisch auch nicht das Ziel; dieses ist vielmehr das dem Erkennen gemäße Handeln und Hervorbringen. cf. More I. cap. 53.

Zugleich ersieht man hieraus, daß M. das Praktische überhaupt durch עמלי hebr. מעשי; das Ethisch-praktische durch פכרי hebr. מחשבי; das Künstlerisch-praktische durch מהני hebr. מלאכות מחשבות (richtiger מלאכותי More III. cap. 25 S. 169) ausdrückt. Aristoteles nennt das Praktische überhaupt πρακτικον wie z. B. in dem Ausdrucke νοῦς πρακτικός; aber auch insbesondere das Ethisch-praktische, daher die Ethik ἐπιστήμη πρακτική Met. K cap. 7; das künstlerisch-praktische ποιητικὸν daher επιστήμη ποιητικὴ die Kunsttheorie l. c.

Anm. F. Der Verfasser des Buches רוח חן, einer Einleitungsschrift in den More Nebuchim, hat den Begriff von der praktischen Vernunft durchaus unrichtig aufgestellt. cap. 3, 4 und 6. Wir

*) Im Original noch "כאשר ירצה לעשותו „חין מא יריד אן יעמלה

heben ohne in weitläufige Erörterungen einzugehen, nur Einiges gegen seine Auffassung hervor.

Erstens nimmt er sonderbarer Weise an (cap. 3—4, 6), die praktische Vernunft gewinne ihre Erkenntnisse nicht durch Forschen und Nachdenken, sondern sie würden ihr von der Einbildungskraft dargeboten, während M. ausdrücklich sagt, das rationelle Vermögen (כח המדבר) sei ein untheilbares Vermögen, durch welches der Mensch sowohl die theoretischen als die praktischen Erkenntnisse selbstthätig erwirbt (More I. cap. 53.)

Zweitens scheidet er zwar die Erkenntnisse der praktischen Vernunft in künstlerische und ethische (cap. 3), *) nimmt aber den Begriff „ethisch" nicht in weiterem sondern in engerem Sinne, so daß die Erkenntnisse der praktischen Vernunft, d. h. die Erkenntnisse, wie die Handlungen der Menschen sein sollen, nicht alle menschlichen Handlungen umfassen, wie er auch selbst hinzufügt וב׳ המינים הא׳ו מן השכל המעשי הם תקון הגוף לא תקון הנפש·

Drittens verkennt er das Verhältniß der praktischen Vernunft zur Handlung, wie schon aus folgender Stelle, die zugleich eine Verworrenheit der psychologischen Ansicht beurkundet, sich herausstellte וכן הרחק המעשים הרעים ובחירת המעשים הטובים הוא מן הכח המדמה ר״ל מן הכח המתעורר אשר ממנה וזה מבואר אין צריך להאריך בביאורו (cap. 4; S. unten IV. Abschn. Textanmerk.). Daß er (cap. 6. S. 16a edit. Jesnitz) die sittlichen Verordnungen der heiligen Schrift מצות שכליות nennt, ist jedenfalls, so wie auch schon überhaupt die Benennung שכל המעשי, nicht im Sinne des M. wie wir oben bemerkten Anm. D.

*) Er benutzt die oben Anm. E citirten Worte des M. aus d. 1. d. 8 Absch., führt sie aber nicht richtig an.

Dritter Abschnitt.

Sterblichkeit der Seele. Unsterblichkeit des שכל הנקנה. Der wirkende Geist שכל הפועל (אל עקל אׄ פעאל).

Die Seele ist, wie wir Abschn. I. bemerkten, die Form des organisirten Körpers, und verleihet diesem, welcher bloß dem Vermögen nach ein bestimmtes Etwas z. B. ein Baum, ein Löwe, ein Mensch ist seine Wirklichkeit, sein substanzielles Sein. Was nun die Beschaffenheit der Seele und namentlich des rationellen Vermögens in ontologischer Beziehung betrifft, so übergehen wir die manigfaltigen Differenzpunkte, welche sowohl zwischen den Auslegern des Aristoteles als zwischen den arabischen Philosophen hervorgetreten sind, und beschränken uns auf die Entwickelung der betreffenden Lehren des M. wie er über dieselben an verschiedenen Stellen seiner Schriften mit Bestimmtheit und merkwürdiger Consequenz sich ausgesprochen hat.

Anm. A. Ueber die Lehre des Aristoteles von der Beschaffenheit des *νοῦς* siehe De Anima III. 4—5. In dem letzteren Abschnitte unterscheidet Aristoteles zwischen *νοῦς παθητικός* und *νοῦς ποιητικός*, worauf wir unten zurückkommen.

Schon Hegel betrachtet das dritte Buch von der Seele als verstümmelt und interpolirt. (S. Volf, Aristotelis de intellectu agente et patiente doctrina S. 5); Weiße (Aristoteles v. d. Seele), dem jedoch andere entgegentreten, (Trendelenburg l. c. S. 114) hält dieses Buch gar nicht für die Arbeit des Aristoteles sondern eines späteren unbekannten Verfassers, und erklärt hieraus (S. se. Anm. l. c. 297 u. ff.) sowohl die Dunkelheit

der Darstellung als die Zweifel und die Verschiedenheit der Meinungen, die später über die Beschaffenheit des νοῦς unter den Commentatoren des Aristoteles hervortraten. Von den früheren Commentatoren, die charakteristische Ansichten über die Seele und den νοῦς sich bildeten, und häufig von jüdischen Schriftstellern angeführt werden, sind besonders zu nennen Alexander aus Aphrodisias (S. über ihn More III. cap. 16 Anm. 1) und Themistius (st. um 390 p. C.)

Nach Alexander ist die menschliche Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen eine bloße Form des organisirten Körpers (εἶδος τι τοῦ σώματος ὀργανικοῦ) und keine Substanz. Sie ist nur in ihrer Verbindung mit dem Körper denkbar, und abgetrennt von demselben kommt ihr keine reale Existenz zu. Er läugnet daher die Unsterblichkeit der Seele. Da nun Aristoteles l. c. ausdrücklich bemerkt, der νοῦς παθητικός sei sterblich, der νοῦς ποιητικός aber unsterblich; so eignet Alexander dem Menschen nur einen νοῦς παθητικός zu und behauptet, Gott selbst sei der νοῦς ποιητικός, der aktive νοῦς. S. נובלות חכמה von Joseph Delmedigo, herausgegeben von Samuel Aschkenasi. S. 17b (νοῦς ποιητικός) והנה גדולי הפילוסופים חשבו שהשכל הפועל הוא נבדל מהגוף קצתם יאמרו שהוא האל יתע' וזו דעת אלכסנדר האפרודיסי·

cf. Degerando, Histoire comparée des systèmes de Philosophie. Tome IV. S. 259 u. Volf l. c. S. 1—2, 41 u. 44.

Nach Themistius ist das rationelle Vermögen eine von dem Körper trennbare Substanz und unvergänglich (S. Abrabanel zu More I. cap. 41). Gersuni in dem ersten Buche seines berühmten Werkes מלחמות השם hat die Lehre des Alexander und des Themistius, sowie auch des Averroes (אבן רשד), der eine neue eigenthümliche Theorie von dem νοῦς aufstellte (s. Narbuni zu More I. cap. 68 u. 70) sehr ausführlich und mit scharfsinniger aber auch spitzfindiger Kritik behandelt. Besonders haben häufig seine Begründungen aus den Schriften des Aristoteles wenig Beweiskraft, da er den שכל היהולאני der arabischen Philosophen mit dem aristotelischen νοῦς παθητικός verwechselt, und ferner mit den arabischen Auslegern des Aristoteles in dem Wahne befangen ist, daß der νοῦς ποιητικός identisch sei mit dem שכל הפועל, einem Begriffe, der, wie ihn die Araber auffassen,

der aristotelischen Anschauung ganz fremd ist. S. unten. Auch der Karäer Aron ben Elias behandelt die Lehre jener drei aristotelischen Commentatoren in seinem עץ חיים edit: Delitzsch cap. 106.

Was die arabischen Philosophen vor Averroes, einem Zeitgenossen von M., betrifft, so finden sich in ihren Lehren über die Beschaffenheit der menschlichen Seele und des rationellen Vermögens manigfache Differenzpunkte (S. Palkeira More Hammore S. 110—11) die noch nicht hinlänglich bekannt sind und deren Entwickelung um so größere Schwierigkeiten darbietet, als diese Männer nach dem Zeugnisse Palkeira's (l. c.) über diesen Theil der spekulativen Philosophie nie zur apodiktischen Klarheit gelangt sind, und deßhalb in ihren Schriften Inconsequenzen und Widersprüche sich zu Schulden kommen lassen. Nach Alfarabi (st. um 950) ist die Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen eine Substanz (גוהר) S. Schmölders Documenta Phil. Arab. p. 32 unten im arab. Text.

ומן קוי אל נפס אל עקל (אל עמלי cf. oben Abschn. II. Anm. D.) אל
עלמי אלדי יתם בה גוהר אל נפס ויציר גוהרא עקליא באל פעל.
„Und zu den Vermögen der Seele gehört die theoretische Vernunft, „durch welche die Substanz der Seele zur Vollendung „kommt nnd zu einer Vernunft-Substanz der Wirklichkeit nach „sich gestaltet" [cf. indessen Palkeira l. c. S. 110 unten.]

Dieser Ansicht ist auch R. Salomon ben Jehuda Gabirol (st. 1046 nach Rapoport bei Sachs „Die relig. Poesie der Juden in Spanien S. 217) (Palkeira More Hammore S. 55) und Algazali (st. 1111) (S. Schmölders, Essai sur les ecoles philosoph. chez les Arabes p. 241)

Während diese Philosophen mehr der Seelentheorie des Themistius folgen; so schließt sich hingegen M., wie aus der folgenden Darstellung sich ergibt, enger dem System des Alexander aus Aphrodisias an, wiewohl er wiederum von diesem wesentlich, besonders dadurch sich unterscheidet, daß er erstens die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes feststellt und daß er zweitens den *νοῦς ποιητικός* zwar wie Alexander, außerhalb des menschlichen Geistes setzt, aber nicht wie dieser mit Gott identifizirt, sondern denselben nach dem Vorgange der bedeutendsten arabischen Aristoteliker für einen der stofflosen Vernunftwesen, (שכלים הנבדלים) hält wie unten erläutert wird. S. auch Anm. B. u. 43.

Das Seelenleben stellt sich auf unserer Erde, auf welche dasselbe nach M. von der oberen Welt emanirt, [1]) in drei Potenzen dar, in dem vegetativen Leben der Pflanzen [2]), in dem thierischen und dem menschlichen Leben. Während das Seelenleben der Pflanzen auf das Ernährungsvermögen beschränkt ist, vereinigt das thierische Seelenleben mit dem Ernährungsvermögen auch noch das Empfindungsvermögen, den Trieb und, bei den vollkommen organisirten Thieren, die Einbildungskraft. [3]) Zu diesen Vermögen tritt in dem menschlichen Seelenleben noch das rationelle Vermögen (אל נאטק), so daß in dem Menschen, da er die genannten fünf Seelenvermögen in sich vereinigt, das irdische Seelenleben zum Abschluß kommt, und der Mensch als das vollkommenste der irdischen Wesen sich manifestirt. [4])

Da nun jede Seele, als die Formbestimmung, mit ihrem Köper ein unzertrennbares Ganze bildet, so müssen auch, wie wir schon oben (Abschn. 1.) erwähnten, die mannigfachen Seelenthätigkeiten des Menschen, die wir Seelenvermögen nennen, auf ein und dasselbe Princip zurückgeführt werden, und die Seele ist nichts anderes als eine concrete Einheit dieser Seelenvermögen. [5]) Daher sagt auch M., daß selbst diejenigen Seelenvermögen, welche dem Menschen und den Thieren gemeinsam zukommen, z. B. das Empfindungsvermögen, bei diesen und bei dem Men-

---

[1]) וכל נפש שתמצא לכל בעל נפש התחלתה נפש הגלגל More I. cap. 72 cf. ibid. cap. 70. II. cap. 4, 10, 12.

[2]) וכח יתן הנפש הצומחת לכל צמח וכח יתן הנפש החיה לכל חי וכח יתן כח הדברי (אל קוה אל נאטקה) לכל מדבר More I. cap. 72.

[3]) בעלי חיים השלמים כולם רוצה לומר אשר להם לב מציאות הדמיון להם מבואר l. c. cap. 73, 10 Prämisse.

[4]) ומבואר הוא שהשלם שאפשר מציאתו מזה החמר הוא האדם והוא סוף אלו המורכבות והשלם שבהן l. c. III. cap. 13 & ibid. cap. 17 הדעת הב׳. Auf die Vereinigung des Vegetativen, des Thierischen und des Denkenden in der menschlichen Seele gründet sich auch die frühere Eintheilung der Vermögen der menschlichen Seele in נפשית, חיונית, טבעית cf. I. Abschnitt Anm. 3.

[5]) דע שנפש האדם אחת ויש לה פעולות רבות חלוקות 1te d. 8 Absch.

schen, als dem Wesen nach verschieden sich herausstellen.[6]) Wie nun in allem natürlichen Sein, weder der Stoff, noch die Form eine Substanz (עצם arab. גוהר)[7]) ist, sondern durch Vereinigung der Form mit dem Stoffe das substanzielle Sein in die Wirklichkeit tritt, so nimmt auch M. an, daß wir unsre Seele keineswegs als eine Substanz, sondern als die Einheit der den organisirten menschlichen Körper zu einem lebendigen, thierischen und denkenden Einzelwesen gestaltenden Vermögen zu betrachten haben, und sagt darum auch ausdrücklich von dem rationellen Vermögen, welches mit den übrigen Vermögen die concrete Einheit der Seele bildet, es sei eine, und zwar eine untrennbare Kraft im Körper.[8])

---

[6]) וכן יאמר על האדם ושאר בעלי חיים מרגיש בשתוף השם לבד לא שההרגש אשר באדם הוא ההרגש אשר בשאר בעלי חיים — והבן זה הענין שהוא נפלא מאוד יכשלו בו הרבה מהפילוסופים ויתחיבו בזה הרחקות ודעות בלתי אמתיות l. c.

[7]) Das Hebräische עצם hat in den philosophischen Schriften neben andern Bedeutungen zwei, welche besonders hervorzuheben sind. Es bezeichnet erstens „Substanz" arab. גוהר; zweitens „Wesen" arab. דאת.

[8]) S. die oben Ende Abschn. 1 angeführten Stellen, in welchen M. das rationelle Vermögen als eine Kraft, nicht als eine Substanz erklärt cf. auch II. Abschnitt Anm. 5. Aus folgender Stelle ergibt sich, daß nach M. das rationelle Vermögen nicht nur eine Kraft, sondern eine körperliche Kraft ist. וכן ימצא כל מעיין בחכמה מן החכמות (פי עלם מא (or: עניינו בעניין המחשבה (פי חאל אל תפכר) כי אם ירבה המחשבה ויטריח כל רעיוניו יבהל ולא יבין אפילו מה שדרכו להבינו כי עניין הכחות הגופיות כלם בזה חעניין עניין אחד More I. cap. 32 S. meine Anm. zu diesem Abschnitte.

Ebenso nennt er auch More III. cap. 12 המין הג' die Seele כח גשמי. Wir führen noch eine Stelle an, in welcher M. ausdrücklich bemerkt, daß das rationelle Vermögen eine körperliche und von dem Körper unabtrennbare Kraft ist. כי זה הכח המדבר הוא כח בגוף ובלתי נפרד ממנו l. c. cap. 72. Die Erklärung Palkeira's zu dieser Stelle (More Hamore S. 55) צריך שיובן מדבריו שאינו נבדל אמיתי וע״כ זכר בשכל הנאצל הבדל אמיתי scheint nicht im Sinne des M. zu sein. S. auch Anm. B. und More II. Prämiss. 10 u. 11. Demnach sind folgende zwei im Buche רוח חן enthaltene Bemerkungen antimaimonidisch.

a) Ende des ersten Abschnittes, wo es von der Seele heißt ועל דרך האמת הוא עצם אחד המקבלת אלו הכחות.

Ist nun die Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen keine Substanz, sondern eine körperliche Kraft, so folgt auch nothwendig, daß der bei der Geburt des Menschen entstehenden Seele nach dem Tode des Körpers, dessen Form sie ist, keine selbstständige Fortdauer zukommen kann und mit dem Körper auch sämmtliche Seelenvermögen absterben [9]), wiewohl die gesammten Gattungsformen als solche ewig fortdauern [10]).

Wir haben indessen in unserer bisherigen Betrachtung, nach welcher der organisirte menschliche Körper als der Stoff, und die Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen als die Form aufgefaßt wurde, weder den nächsten Stoff noch die nächste Form des Menschen angegeben.

Es ist nämlich die nächste Form eines jeden Seienden z. B. des Menschen, dasjenige, welches das Seiende zu einer eigenthümlichen, von allem übrigen Seienden verschiedenen Substanz gestaltet und durch welches es dasjenige wird, was es seinem individuellen Wesen nach ist [11]).

Es ist also die nächste Form die Geschlechtsform (הצורה המינית) und z. B. bei dem Menschen das rationelle Vermögen, welches ihn von allen andern lebenden Geschöpfen, dem Wesen nach, auszeichnet [12]).

---

b) cap. 5 wo von der Einbildungskraft im Gegensatze zur Vernunft gesagt wird, והדמיון בעבור שהוא כח גופני.

[9]) More I. cap. 41 und besonders cap. 70 (cf oben II. Abschn. Anm. 5) und יסודי תורה cap. 4, 9.

[10]) More III. cap. 8. הלא תראה שהצורות המיניות כלם מתמידו' עומדות. Die Wirksamkeit dessen der die Formen spendet, des שכל הפועל, ist ununterbrochen. Die Form vereinigt sich daher mit dem Stoffe, sobald dieser geeignet ist zur Aufnahme derselben. Der Grund von dem Verschwinden der Form, d. h. von dem Sterben der Pflanze, des Thiers oder des Menschen liegt lediglich in dem Untauglichwerden des Stoffes, die Form länger zu fixiren cf. unten.

[11]) המעמיד אותו — הבדלו מלות הגיון cap. 10 cf. ibid. cap. 9 und More I. cap. 69.

[12]) אמנם צלם הוא נופל על הצורה הטבעית ר"ל על הענין אשר בו נתעצם הדבר (תגוהר אל שי R. besser יתהר אל שי Cod. Ofr.) והיה מה שהוא והוא אמתתו מאשר הוא הנמצא ההוא אשר

Der nächste Stoff ist der unmittelbare Träger der nächsten Form, und ist sowohl bei dem Menschen, als bei jedem lebenden empfindenden Wesen, nicht der organisirte Körper, sondern die Einheit des vegetativen und des thierischen Lebens.

Demgemäß sagt M. (מלות הגיון cap 9.)
דמין זה האדם מן הענינים הטבעיים חמרו הוא החיות:
und bemerkt in der Einleitung zum More כי החומר האדם הקרוב (החיות sc.) הוא חומר שאר בעלי חיים הקרוב [13]

Wie nämlich der Mensch das rationelle Vermögen zur nächsten Form hat, so gibt es auch nach M. für jedes lebende Wesen eine letzte Form (הבדלו המעמיד אותו), die durch Speculation ermittelt werden kann [14]), und als deren unmittelbarer Träger, wie bei dem Menschen, die Einheit des vegetativen und des thierischen Lebens (החיות) zu betrachten ist.

Wir benennen daher nur insofern die menschliche Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen die Form, und den organisirten menschlichen Körper den Stoff, als wir den Menschen nicht in seiner Individualität sondern nur in seiner Allgemeinheit, d. h. insofern wir den Menschen als einen solchen auffassen, welcher als eine Art zu der Gattung der lebenden Wesen gehört. Betrachten wir jedoch den Menschen in seiner Individualität und Eigenthümlichkeit, so ist nicht die Seele die Form und der organisirte Körper der Stoff; sondern die Form, nämlich die nächste Form, ist das rationelle Vermögen, welches sein Eigenthümliches, von allem Lebenden ihn unterscheidendes Wesen ist, und der Stoff, nämlich der nächste Stoff, der unmittelbare

---

העניין ההוא באדם הוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית
More I. cap. 1. cf. ibid. cap. 72. Ebenso bemerkt M. מלות הגיון cap. 9
in Bezug auf den Menschen וצורתו היא הכח המדבר

13) Diese Stelle „Der nächste Stoff des Menschen und der nächste Stoff der übrigen lebenden Wesen ist ein und dasselbe" haben die Commentatoren Ephodi und Schem Tob richtig, dagegen Narbuni, Kreskas, Sal. Maimon und Fürstenthal unrichtig aufgefaßt. cf. meine Anm. daselbst.

14) מלית הגיון cap. 10 וכן ראוי שנחקור על כל מין ומין עד שנדע
הבדלו המעמיד אותו cf. dagegen רוח חן cap. 9 מי שידע וישכיל מהות
האדם וצורתו העצמי כבר ידע צורת כל הנמצאות מתחת גלגל הירח·

Träger der nächsten Form, ist die Einheit seines vegetativen thierischen Lebens, während dann der organisirte menschliche Körper den entfernteren Stoff bildet. Es ist demnach aus dem einen Gesichtspunkte die Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen, aus dem andern Gesichtspunkte betrachtet, das rationelle Vermögen als die vollendende Formbestimmung (צורה) des Menschen anzusehen.

Anm. B. Das vegetativ sinnliche Leben geht der Zeit nach dem rationellen Vermögen voran, wie M. ausdrücklich bemerkt More III. cap. 13. (or: כהקדים ההרגשה לשכל (ללנטק cf. daselbst Anm. 10. Es ist nämlich jenes selbst vor dem Hinzutreten des rationellen Vermögens die Form des Stoffes und macht diesen geeignet zur Aufnahme einer anderen Form, nämlich der menschlichen Seele, in welcher mit dem vegetativ-sinnlichen noch das rationelle Vermögen vereinigt ist. Demgemäß sagt M. More I. cap. 69 וכן הצורות הטבעיות ההוות הנפסדות נמצאים כשנחפשם (כלם שאי איפשר שלא תקדם להם צורה אחרת תכין החמר הזה לקבלת זו הצורה׃

Es ist daher das vegetativ-sinnliche Leben, d. h. die vornächste Form, nunmehr aber der nächste Stoff, als der unmittelbare Träger der nächsten Form, d. h. des rationellen Vermögens aufzufassen. Der Ausdruck „Träger", hebr. נושא, den wir gebrauchten und der auch in diesem Sinne bei jüdischen Schriftstellern vorkommt, ist indessen nicht zu verwechseln mit dem arab. מוֹצוּע „Subjekt", welches Tibbon ebenfalls durch נושא übersetzt (cf. Schmölders Documenta &c. S. 134).

Der Träger (in dem hier mit dem Worte verbundenen Sinne) des rationellen Vermögens ist das vegetativ-sinnliche Leben; das Subjekt des rationellen Vermögens und überhaupt eines jeden der einzelnen Seelenvermögen ist der Mensch cf. Anm. 19. Demgemäß sagt M. in Bezug auf das rationelle Vermögen (More I. cap. 68) וכל מה שהוא בכח אי איפשר לו מבלתי נושא סובל הכח ההוא (מוֹצוּע חאמל תלך׳ קוה :or) כאדם על אפשר שיהיה הנושא מן hierzu commentirt Ephodi דרך משל ההכנה הנפשית המרגשת כדעת אלכסנדר וכן כתב הר"ר לוי בן גרשם׃

(Gersuni מלחמות ה׳ 1. Buch cap. 5.)

Ephodi scheint das Wort נושא nicht in dem Sinne „Subjekt" hier aufgefaßt zu haben.

Richtig ist indessen seine Bemerkung, daß M. dem System Alexanders aus Aphrodisias gefolgt sei. cf. auch Ephodi zu More I. cap. 41 und 70. Dieses wird auch von sämmtlichen Commentatoren des M. anerkannt. S. Abrabanel zu More I. cap. 1 und 41. Ebenso Narbuni zu More l. c. cap. 68.
משה הלך בעקבות אלססנדר בזה הדעת אלא שדמה כי ההכנה הנמצאת בנו היא מעורבת כי הוא אמר כי הכח המדבר כח גופני לכן לקח המשכיל בכח ,האדם (cf. Anm. 19.) וזהו אשר בעבורו הבאני כל אלה הדעות׃

Nach Narbuni wäre M. in die Fußstapfen Alexanders getreten, es bestände aber noch eine Differenz zwischen beiden, selbst in Bezug auf die Beschaffenheit der menschlichen Seele. In demselben Sinne bemerkt auch der Commentator Schemtob zu More l. c.
יש לדעת כי נפל בין הפילוסופים מחלקת גדול בידיעת זה הכח (השכל האנושי) שכלם הסכימו שהשכל האנושי אינו כח בגוף זולת הרב שאמר בשתי מקומות (S. Anm. 8.) שהשכל הוא כח בגוף עם שאמר במקום אחר, כי השכל אינו אלא הכנה לבד כדעת אלכסנדר והנה כל המפרשים מסכימים שהכח השכלי אינו מעורב עם הגוף׃

S. auch Schemtob zu More l. c. cap. 72 S. 59a oben, edit. Venet. ד״ה אמר שם טוב. Palkeira hingegen faßt die psychologische Theorie Alexanders auf, wie wir dieselbe oben darstellten, so daß die von Narbuni und Schemtob bemerkbar gemachte Differenz zwischen M. und Alexander durchaus wegfällt, und beide in Bezug auf die Beschaffenheit der Seele in ontologischer Beziehung übereinkommen. ואמר אלכסנדר המפרש כי הוא (השכל החמרי) מחודש מהמזג והוא רואה בו ובשאר כחות הנפש שהם הכנות מחודשות בגוף המורכב מהערוב והמזיגה ויראה כי אינו רחוק שיתחדש מערוב היסודות כמו זה המציאות הנכבד ואף על פי שהוא רחוק מעצם היסודות׃

More Hammore S. 110. S. auch Arama, Akeda Pforte VI. und Anm. 43.

Anm. C. Um Mißverständnissen vorzubeugen, müssen wir noch Folgendes hinzufügen. Das rationelle Vermögen ist die Form des Menschen als Menschen. Dieses hat aber nicht den Sinn, als

ob das rationelle Vermögen etwas Abgesondertes an sich wäre. Denn das rationelle Vermögen ist bloß eine Kraft und die Seele bildet eine Einheit ihrer Vermögen. Der Sinn ist also dieser: Die Seele ist nur deßwegen die Form des Menschen, weil unter ihren Vermögen auch das rationelle Vermögen sich befindet, das mit den übrigen eine Einheit bildet, und durch welches die Seele eine menschliche Seele ist. Die menschliche Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen können wir uns aber nicht ohne eine Aeußerung ihrer Kräfte denken.

Da nun die Thätigkeit der Form des Menschen auch die Thätigkeit des Menschen selbst ist, so ist auch die menschliche Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen als das Ich des Menschen aufzufassen. Das rationelle Vermögen, wenn es nicht seiner Natur gemäß thätig ist, bildet nicht das Ich des Me schen wie wir unten erklären werden.

Es gibt jedoch noch einen dritten Gesichtspunkt, von welchem aus M. die Benennung „Form und Stoff" in Bezug auf den Menschen in Anwendung bringt. Dieses ist wegen seiner Wichtigkeit für den Gegenstand unserer Darstellung ausführlich hier zu entwickeln. Das rationelle Vermögen ist, wie wir oben (Abschn. 2) bemerkten, ursprünglich als bloße Anlage vorhanden und wird erst durch die Erkenntnisse der intellektuellen Anschauung und durch gewisse Erkenntnisse der Reflexion etwas Wirkliches und Positives (שכל הנקנה).

Dieser Satz, welcher den Mittelpunkt sowohl der Erkenntnißtheorie als der Unsterblichkeitslehre des M. bildet, bedarf jedoch einer näheren Erläuterung.

Daß das rationelle Vermögen eine bloße Anlage ist, d. h. daß die Vernunfterkenntnisse nicht wie Platon annimmt, angeboren sind, ergibt sich aus dem Verhältnisse der Seele zum Körper.

Besäße nämlich das rationelle Vermögen, bevor es thätig gewesen, unerstrebte angeborene Erkenntnisse, durch welche dasselbe etwas Positives ist, so wäre die Seele, die wir als eine concrete Einheit ihrer Vermögen auffaßten, eine von dem Körper

unabhängige Substanz. Allein die Seele ist die Form, das Wesen des organisirten menschlichen Körpers. Körper und Seele sind ein untheilbares Ganze, so daß in ihrer Getrenntheit weder dem Körper noch der Seele ein individuelles selbstständiges Sein zukommt. Es ist also nothwendig die Vernunft ursprünglich nichts anderes als eine bloße Anlage, eine hylische Vernunft (שכל היולאני.*)

Wir haben nun oben bemerkt, daß nur durch die Erkenntnisse des Wesenhaften, des Realen der Dinge und der ewigen Wesenheiten die hylische Vernunft zu einer positiven Substanz sich entwickelt.

Wieso diese Erkenntnisse und warum nur diese und nicht auch die übrigen theoretischen Erkenntnisse und die practischen Erkenntnisse auf die positive Gestaltung der hylischen Vernunft influiren, wollen wir uns hier zu verdeutlichen suchen.

Die Sinnesorgane, deren Vorstellungen durch die Einbildungskraft in der Seele erhalten werden, vermögen, da sie auf das sinnlich Wahrnehmbare beschränkt sind, nur das Specielle wie die Accidenzen (More I. cap. 4.) nicht das Allgemeine, was immer auf gleiche Weise sich verhält, wie die mathematischen Gesetze, die gleichbleibenden Formbestimmungen zu erkennen יסודי התורה cap. 4, 7.)

*) Undenkbar ist daher nach M. die Präexistenz der Seele (S. More I. cap. 70, II. cap. 27) und noch weniger die Seelenwanderung. Schon Afarabi (Schmölders Documenta philosophiae Arabum p. 33 cap. 22 im arab. Text) bemerkt ולא יגוז וגוד אל נפס קבל אבדן כמא יקול אפלאטן ולא יגוז אנתקאל אל נפס מן גסד אל גסד כמא יקולה אלתנאסכיון — ואי איפשר מציאות הנפש קודם הגוף כמו שאמר אפלטון ואי איפשר העתקת הנפש מגשם אל גשם כמו שאמרו אנשי כת העתקה.

cf. Sadia אר״ד, מאמר ו׳ gegen Ende.

Wenn der Verfasser des Buches משרת משה edit. Goldenthal cap. 6 p. 28 der erkennenden Seele die Präexistenz vor dem Körper zuschreibt und hinzufügt לא כמ׳ שאמ׳ קצת המעיינים שהיא מתילדת עם הגוף וגדלה עמו: so bekennt sich jedoch M. selbst, als dessen Champion er auftritt, zu dieser von dem Verfasser verworfenen Lehre jener Philosophen.

Daher kann auch die sinnliche Wahrnehmung nicht die Grundlage des apodiktischen durch Beweise verimttelten Wissens sein, die nothwendig etwas allgemeines voraussetzen [15]).

Das Allgemeine ist nur Gegenstand der denkenden Vernunft, und ist diese gar nicht auf das specielle gerichtet [16]).

Es ist indessen zu unterscheiden, zwischen dem **Abstraktallgemeinen** und dem **Realallgemeinen**.

Das Abstraktallgemeine, wie die Axiome, die logischen und mathematischen Begriffe, hat als solches nur Existenz in dem menschlichen Geiste (בשכל arab. פי דהן), entspricht aber keinem in der Außenwelt wirklich Gegebenen. „Bekanntlich" sagt M. „kommt dem Geschlecht keine Existenz zu außerhalb des Geistes, „vielmehr sind das Geschlecht und die übrigen allgemeinen Be„griffe nur Vorstellungen des Geistes und dasjenige, was außer„halb des Geistes Existenz hat, ist entweder ein Einzelding oder „eine Mehrheit von Einzeldingen" [17]).

---

15) ובשכל יבדל הענין הכללי מן הענין האישי ולא יתאמת מופת מן המופתים אלא בכללי ובשכל יודע הנשוא העצמי מן המקרי More I. cap. 73. 10 Prämisse.

16) שהחלקים אמנם יושגו בחושים לא בשכל l. c. III. cap. 16.

17) כי כבר נודע שאין חוץ לשכל (כארג אל דהן or:) מין נמצא אבל המין ושאר הכלליות דברים שכליים (מעאני דהניה) כמו שידעת וכל נמצא חוץ לשכל (כארג אל דהן) אמנם הוא איש או אישים More III. cap. 18.

Der Sinn dieser Stelle ist, wie ich dort in der zweiten Erklärung bemerkte, daß die allgemeine Begriffe nur subjektive Vorstellungen sind, denen nichts Objektives in der Außenwelt entspricht, wie dieses aus More I. cap 51. וזה כמאמר אחרים הענינים ר"ל הענינים הכללים אינם נמצאים ולא נעדרים (S. daselbst meine Anmerk.) sich ergibt; cf. dagegen Palkeira More Hammore zu III. cap. 18.

Der Streit des Nominalismus und des Realismus, welcher seit Roscellin, (1092 von einer Kirchenversammlung als Ketzer seiner Würde entsetzt) dem Urheber des Nominalismus in der scholastischen Philosophie auftauchte, und seitdem die Denker dieser Periode in zwei Kampflager abtheilte, war bei den Arabern von geringerer Bedeutung. Daß dieser Gegenstand jedoch auch unter ihnen ein Streitpunkt war, zeigt die angeführte Stelle aus More I. cap. 51, welche einen Vermittelungsversuch zwischen dem Nominalismus und Realismus enthält (S. auch Palkeira More Hammore S. 111 und Schmölders Essai

Das Realallgemeine, die durch das rationelle Vermögen vermittelst intellektueller Anschauung erfaßte Form des individuellen substanziellen Seienden, hat sowohl in der Seele als außerhalb derselben Existenz.

Die Vernunft nämlich vermag, nachdem sie durch öfters wiederholte sinnliche Wahrnehmung, durch Induktion, zum Bewußtsein von dem Allgemeinen an den Dingen gekommen ist, die gleichbleibenden Formen, das Wesen der Dinge, zu erkennen.

Diese Erkenntniß setzt nun allerdings die Wahrnehmung voraus, kann aber nicht durch diese, sondern lediglich durch die Thätigkeit *) der Vernunft gewonnen werden, indem die Vernunft die einzelnen Vorstellungen zu dem Allgemeinen des Begriffes verknüpft, welcher dem Wesen des Seienden entspricht.

Da nun durch diese Vernunftthätigkeit nicht ein abstract Allgemeines, sondern das wirklich Existirende von dem Materiellen gesonderte Wesen des substanziellen Seienden (אמתתו arab. חקיקתה) erfaßt wird, so hat auch das durch intellectuelle Anschauung erkannte, sowohl in der Seele als außerhalb derselben Existenz, wiewohl allerdings Stoff und Form in der Wirklichkeit stets als ein verbundenes Ganzes erscheinen. (More I. cap. 72 u. III. cap. 8.)

Anm. D. Insofern das Geschlecht (המין) wie der Baum, der Löwe, der Mensch (הענין הכולל אשר יכלול מספר אישים והוא מעמיד עצמות כל אחד מהם נקראהו מין (cap. 10, מלות הגיון)

*) Nicht nur die Erkenntniß der intellectuellen Anschauung, sondern selbst die Gotteserkenntniß setzt sinnliche Wahrnehmung voraus; denn אין דרך להשיגו אלא ממעשיו (More I. cap. 34). Nichtsdestoweniger sagt M. von der Thätigkeit der intellectuellen Anschauung שזה הוא פעל השכל (More I. Cap. 68), und bemerkt von den Vernunfterkenntnissen überhaupt, d. h. von den Erkenntnissen, die den שכל הנקנה bilden, השגה השכלית אשר לא ישתמש בה חוש ולא מעשה גוף ולא יד ולא רגל (Moré I. Cap. 1.) (cf. Hai Ibn Joktan von Ibn Tofail S. 172) Diese letztere Bemerkung des M. gilt indessen für sämmtliche intellectuell-theoretische und praktische Erkenntnisse.

---

ec. S. 146). Wir brauchen uns in eine Erörterung dieser beiden einseitigen philosophischen Richtungen um so weniger einzulassen, als die Ansicht des M. einleuchtend und ganz aristotelisch ist. Siehe Anm. D.

von dem rationellen Vermögen noch nicht in seinen wesentlichen Bestandtheilen erfaßt, noch für uns ein Ungenaues (ἀσαφὲς cf. Trendelenburg **De Anima II. 1 §. 1, S. 337 u. ff.**) ist, und nur formell von gewissen Individuen ausgesagt wird, ist es nichts Anderes als eine Vorstellung des Geistes, der außerhalb desselben kein Existirendes entspricht. Denn das in der Außenwelt existirende ist, entweder ein Einzelding, oder eine Mehrheit von Einzeldingen. Insofern hingegen das Geschlecht vermittelst intellektueller Anschauung in seinen wesentlichen Bestandtheilen als die gleichbleibende Formbestimmung, als die Wesenheit des Individuellen, erfaßt wird (כשהשכיל צורת זה האילן הרמון אלין והפשיט צורותו מחומר שלו וצייר הצורה מופשטת· (More I. cap. 68. cf. oben II. Abschn. Anm. 4), ist es keineswegs eine bloße subjektive Vorstellung des Geistes, sondern eine Vorstellung, welche auch außerhalb des Geistes in dem Individuellen das ihr entsprechende Objekt hat, wie M. l. c. hinzufügt והשכל אשר עלה בידו בפעל הוא צורת האילן המופשטת אשר בשכלו (or: אדי פי דהנה) Denn gibt es auch in der Außenwelt nur Einzeldinge, so bestehen doch diese Einzeldinge aus Stoff und Form, welche letztere dem Wesen nach verschieden ist von dem Stoffe und durch das rationelle Vermögen als ein von diesem Abgesondertes an nnd für sich erkannt werden kann. (יסודי התורה cap. 4, 7 und cf. Anm. 15; Trendelenburg zu **De Anima II. 1. §. 1. p. 334** ὀυσια ἡ κατὰ τὸν λόγον) Stoff und Form bilden nur in der Erscheinung ein unzertrennliches Ganze, aber ihrem Ansichsein nach, wie dieses die Vernunft zu erfassen vermag (S. besonders Mischna-Commentar zu Abot **cap. III. 17** und More **I. cap. 73, 10.** Prämisse) kommt jedem ein eigenthümliches Sein zu.

Unter den Auslegern des M. hat besonders der Verfasser des Buches רוח חן diesen Punkt mit Klarheit hervorgehoben. Er sagt nämlich, daß nach M. die erkannten Formen der Dinge keineswegs bloß subjektive Vorstellungen sind, sondern in der Außenwelt Existenz haben und unterscheidet ausdrücklich die Erkenntniß der Formen der Dinge von der Erkenntniß des Abstraktallgemeinen. S. רוח חן cap 5.

Andere Commentaroren, wie z. B. Narbuni, Schemtob haben M. in diesem Punkt durchaus mißverstanden. S. Narbuni zu

More I. cap. 68 zu den Worten des M. „שזה הוא פעל השכל" wo er bemerkt „מבלי שיהיה שם כולל חוץ לנפש" Ebenso Schemtob zu dieser Stelle „מבלתי שיהיה הכולל חוץ לנפש" cf. auch Schemtob zu III. cap. 18 Anfang. S. unten Anm. 24.

Vergleichen wir nun mit einander das Specielle der sinnlichen Wahrnehmung, das Abstraktallgemeine, und das Realallgemeine, so hat das Specielle der sinnlichen Wahrnehmung zwar sowohl in der Seele als außerhalb der Seele Existenz, es wird aber nicht durch die Thätigkeit des rationellen Vermögens, sondern der Sinnesorgane erfaßt; das Abstraktallgemeine, wozu auch die praktischen Erkenntnisse gehören, wird zwar durch das rationelle Vermögen erkannt, hat aber keine Existenz außerhalb der Seele; das Realallgemeine vereinigt beides, es wird durch intellektuelle Thätigkeit gewonnen und hat sowohl in der Seele als außerhalb derselben Existenz.

Wenn nun, wie wir oben bemerkten, von diesen drei Erkenntnißarten, weder die Aneignung des Speciellen der sinnlichen Wahrnehmung, noch das Abstraktallgemeine die hylische Vernunft (שכל היהולאני) zu einer positiven שכל הנקנה entwickelt, so ist dieses in Bezug auf das Specielle der sinnlichen Wahrnehmung an sich einleuchtend. Denn das rationelle Vermögen kann offenbar nur durch solche Erkenntnisse, die wir durch intellektuelle Thätigkeit d. h. durch die Selbstthätigkeit des rationellen Vermögens gewinnen, zur Positivität sich gestalten. Ebenso ist der Grund, warum das Abstraktallgemeine, dessen Erwerb allerdings durch intellektuelle Thätigkeit geschieht, auf die Bildung des שכל הנקנה nicht influirt, leicht zu erkennen. Der שכל הנקנה ist dem Begriffe nach etwas durch das Eingehn gewisser Erkenntnisse in die Seele objectiv Gewordenes, dem ein selbstständiges Sein zukommt. Diese Erkenntnisse müssen daher nach M., um etwas Objectives in der Welt des Geistes zu schaffen, selbst etwas Objectivem in der Außenwelt entsprechen, nicht aber solche Erkenntnisse, wie die logischen und mathematischen, die nicht etwas außerhalb des Geistes wirklich Seiendes repräsentiren. Unstreitig also können zu dem Kreise der Erkennt-

nisse, welche den שכל הנקנה bilden, nur diejenigen gehören, welche erstens durch die Thätigkeit des rationellen Vermögens erfaßt werden. [Nicht das Specielle der sinnlichen Wahrnehmung] und deren Objecten zweitens in der Außenwelt eine Existenz zukommt. [Nicht das Abstraktallgemeine].

Es muß jedoch offenbar zu den angegebenen beiden Merkmalen der Erkenntnisse des שכל הנקנה noch ein drittes wesentliches Merkmal nothwendig hinzugefügt werden.

Denn es gibt viele durch intellectuelle Thätigkeit erstrebten, einem Existirenden entsprechenden Erkenntnisse, die dennoch von dem Kreise der den שכל הנקנה bildenden ausgeschlossen sind. So kann man z. B., daß etwas Specielles, das sinnlich wahrnehmbar ist, existiren muß, vermittelst der Reflexion nebenbei (במקרה, arab. בעל ערץ, κατὰ συμβεβηκὸς) erkennen, eine Erkenniß, die nach M. keineswegs auf die positive Gestaltung der hylischen Vernunft Einfluß gewinnt.

Ueberblicken wir nun die nach M. den שכל הנקנה bildenden Erkenntnisse, von denen wir vorläufig nur die Erkenntnisse der intellectuellen Anschauung, das Realallgemeine, erwähnten; so finden wir in sämmtlichen das gemeinschaftlich, daß ihre Objecte nicht nur existirenden Dingen in der Außenwelt entsprechen, sondern daß auch zugleich diese Objecte entweder das eigentliche Wesen, die Form der existirenden Dinge oder einfache, von allem Stoffe befreite Vernunftwesen sind, wie z. B. Gott und die Engel. Demnach können wir die Merkmale der Erkenntnisse des שכל הנקנה so feststellen, daß sie erstens vermittelst des rationellen Vermögens erfaßt werden, und daß sie zweitens auf solche existirende Objecte sich beziehen, die entweder an sich stofflos sind, oder die der Mensch selbst durch erkennende intellectuelle Thätigkeit von dem Stoffe befreit [18]).

---

[18]) M. Mischnacommentar zu den Worten אם אין תורה אין דרך Abot. cap. 3, 17. ארץ וגו׳ אם אין בינה אין דעת אם אין דעת אין בינה רוצה לומר בזה שכל שנים מאלו כל אחד משניהם מועיל במציאות האחר ומשלים זולתו ואמנם דבריו בדעת ובבינה הוא עניין פילוסופי דק מאד ואני אזכרהו נשען על תבונת מי שעיין בזה הענין וזה שהדעת אשר יגיע לנו ונקנה אותו אמנם השיגנו המושכלות אשר נשיגם אם

Für diese letztere Bestimmung, nach welcher die existirenden Objecte, deren Erkenntnisse die hylische Vernunft zu einer positiven entwickeln, entweder Formen (צורות), oder an sich stofflose, einfache Wesen sein müssen, scheint es einen doppelten Grund zu geben von welchem der eine in der Beschaffenheit des שכל היהולאני, des rationellen Vermögens, der andere in der Beschaffenheit des שכל הנקנה liegt.

Das rationelle Vermögen ist ursprünglich eine bloße Anlage, vermag aber die Erkenntnisse von gewissen Objecten in sich aufzunehmen, und sich mit denselben zu identifiziren. Da nun das rationelle Vermögen selbst eine Form, und insofern es thätig ist, das Ich des Menschen ist; so vermag es auch nur mit den Erkenntnissen von solchen Objecten, die selbst Formen oder an sich einfach sind, zu einer Identität sich zu vereinigen. (cf. Arist. De Anima. I. cap. 2 p. 404b Z. 17 und Reinhold Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens S. 206.)

Nicht minder einleuchtend ist auch der Grund, der aus der Beschaffenheit des שכל הנקנה herzunehmen ist.

Der שכל הנקנה ist wie wir schon oben bemerkten, etwas durch die Aneignung der Erkenntnisse von gewissen Objecten Realgewordenes. Hat sich aber hieraus schon ergeben, daß die Erkenntnisse des Abstractallgemeinen die Realität des שכל הנקנה nicht vermitteln können; so scheint man aus dieser Beschaffenheit des שכל הנקנה noch mehr folgern zu können. Die Realität des שכל הנקנה ist nämlich etwas an sich Reales, Stoffloses und von dem Körper Trennbares (More I. cap. 72, cf. unten

---

נפריד הצור' ונשכיל אותה או שנשיג הצורות הנפרדות במציאותם מבלתי שנשימם אנחנו דעת אבל הם במציאותם דעת וזאת ההשגה היא אשר תקרא בינה והוא הדעת וכדעת ג"כ נבין ואפשר לנו שנשיג מה שנשיג וכאילו יאמר שאם לא נשכיל מושכל אין דעת לנו ואם לא יהיה דעת לנו לא נשכיל מושכל כי בדעת נשיגהו והבנת זה הדבר קשה מאד ואפילו מן הספרים המחוברים בו כל שכן מכאן ואמנם אנחנו מיישרים עליו הדרך הישרה לבד·

S. Palkeira ספר הנפש cap. 18, pg. 15a u. cf. רוח חן cap. 3. השגות הצורות הנפרדות בעיקר מציאותם ואין צריך להפריד אותן כי הן בעצמן נפרדות מחומר והן השכלים הנפרדים·

Anm. 24). Demnach vermögen auch nur die Erkenntnisse von Objecten, die entweder an sich real und stofflos sind, oder das wahrhaft Reale an den sinnenfälligen Dingen bilden, wie die Formen (צורות), auf die Entwickelung der hylischen Vernunft zum שכל הנקנה zu influiren, cf. Anm. 32 u. 33.

Für die vorstehenden Bemerkungen finden wir zwar keinen Beleg in den Schriften des M., sie scheinen aber seine wahre Anschauungsweise auszudrücken, wenigstens lassen sie sich mit seinen Aeußerungen über diesen Gegenstand (S. z. B. das obige Citat aus Mischna-Commentar zu Abot III. 17) in Einklang bringen, und überheben uns zugleich dem Systeme des M. ganz fremdartige Hypothesen anderer Philosophen, wie z. B., daß die Vernunft ihre Erkenntnisse aus sich selbst entwickelt, in seine Seelentheorie hinein zu zwängen. Jedenfalls ist in Bezug auf die Erkenntnisse, die den שכל הנקנה gestalten, das gewiß, daß sie in der Außenwelt wirklich existirenden, und zwar als stofflos existirenden Objecten entsprechen müssen.

Nunmehr haben wir die Merkmale der Erkenntnisse des שכל הנקנה festgestellt, und die Gründe entwickelt, warum nur Erkenntnisse solcher Art den שכל הנקנה bilden können. Es werden unten sämmtliche Erkenntnisse, welche die ewähnten Merkmale besitzen, genauer angegeben, nachdem wir zuförderst in dem Folgenden die schon Abschn. II. angedeutete Lehre des M., nach welcher der Mensch durch die intellektuelle Anschauung zu Erkenntnissen gelangt, die ihm nicht etwas Aeußeres und Gegenständliches bleiben, näher auseinander setzen.

Die Hauptquelle dieser Lehre ist More I. cap. 68. M. spricht zwar daselbst nicht von der Erkenntniß der intellektuellen Anschauung überhaupt, sondern von derjenigen Erkenntniß der intellektuellen Anschauung, die noch ganz in unsrem Bewußtsein ist, nämlich von dem Falle, in welchem der Mensch die Form irgend eines substanziellen Dinges lebendig im Geiste sich vorstellt. Allein das Resultat, zu dem M. dort gelangt, gilt in einer Beziehung, auf die es uns jetzt lediglich ankömmt, für jede Erkenntniß der intellektuellen Anschauung, ja für sämmtliche

Erkenntnisse des שכל הנקנה. Wir führen daher den wesentlichen Inhalt dieses Abschnittes, der zu den am meisten mißverstandenen des More gehört, mit der nothwendigen Erläuterung hier an. Zu bevorworten ist: M. beabsichtigt nachzuweisen, daß nach der Aneignung einer jeden Erkenntniß des שכל הנקנה, insofern diese Erkenntniß noch frisch in unserem Bewußtsein lebt, der *) שכל, משכיל und מושכל d. h. die Vernunft, die Intelligenz und die Vernunfterkenntniß ein und dasselbe ist.

Als Beispiel, an dem es dieses zeigt, nimmt er die Erkenntniß der intellektuellen Anschauung als die naheliegendste und allgemein faßlichste.

Der Sinn der erwähnten Behauptung von der Identität des שכל, משכיל und מושכל ist aber, wie aus dem Folgenden sich ergibt, daß die lebendige, bewußtvolle Erkenntniß der intellektuellen Anschauung eine solche sei, welche dem Erkennenden nicht etwas Aeußeres, sondern mit ihm ganz identisch ist.

Bevor nämlich der Mensch die Form (צורה) irgend eines substanziellen Dinges, etwa eines Baumes, erfaßt, ist er eine Intelligenz dem Vermögen nach (משכיל בכח), ebenso seine

*) Im More übersetzen wir diese Abdrücke, um sie wörtlich wiederzugeben, in demselben Sinne wie hier „die Vernunft, der Vernehmende, das Vernommene". Ebenso ließe sich auch mit Hammer (Encykl. Uebers. der Wiss. des Orients S. 423) übersetzen: „Der Verstand, der Verstehende, das Verstandene." Hiermit stimmt auch die Uebersetzung Buxtorf's überein intellectus, intelligens, intelligibile. Die Uebersetzung von Salomon Maimon (Lebensgeschichte 2 Theil S. 61). „Die „Vorstellung, der Vorstellende, das Vorgestellte, und die Fürstenthals: Das „Denken, das Denkende und das Gedachte" sind schon deßwegen unangemessen, weil das Wort שכל arab. עקל als solches nicht eine Thätigkeit, sondern ein Vermögen bezeichnet, Vernunft, Verstand, intellectus.

Aus demselben Grunde ist auch die Uebersetzung dieser Ausdrücke in der Bearbeitung des Ikkarim von Albo durch die Herrn Drs. Schlesinger und Schlessinger nicht zu billigen Ikk. III. 3 und 25, S. 224 und 336. Bei Aristoteles, der schon diese Lehre aufstellte, finden sich jedoch nicht ensprechende Ausdrücke für שכל, משכיל, מושכל, sondern für שכל, השכל, מושכל (νοῦς, νόησις, νοητόν) S. unten Anm. 33 Ueber ידיעה, יודע, ידוע s. More I. cap. 68 Anm.

Vernunft, d. h. das rationelle Vermögen, eine Vernunft dem Vermögen nach שכל בכח (עקל באל קוה), eine hylische, und endlich die Form (צורה) des Baumes eine Vernunfterkenntniß dem Vermögen nach (מושכל בכח). In diesem Momente sind die angegebenen Stücke (שכל משכיל ומושכל בכח) drei wesentlich verschiedene Dinge. In Bezug auf שכל und מושכל ist dieses an sich einleuchtend. Aber auch der שכל בכח und der משכיל בכח sind offenbar nach dem psychologischen Systeme des M. durchaus verschieden. Allerdings nämlich ist der שכל בכח nichts anderes als das rationelle Vermögen אל נאטק, die Form des Menschen, durch welches er das wird, was er seinem Wesen nach ist. Da nun der משכיל בכח ebenfalls nichts anderes ist als der Mensch selbst; so könnte man שכל בכח und משכיל בכח für ganz identisch halten.

Allein so verhält es sich keineswegs nach M. Das rationelle Vermögen ist nämlich, wie wir bemerkten, keine Substanz, sondern eine Kraft; das Vorhandensein einer Kraft äußert sich aber nur in ihrer Thätigkeit. Die Thätigkeit ist das eigentliche Wesen jeder Kraft. Das rationelle Vermögen ist daher das wahre Selbst des Menschen nur insofern als es seiner natürlichen Anlage gemäß thätig ist, mag nun diese Thätigkeit eine theoretische oder praktische sein. Das unwirksame rationelle Vermögen, wie hier שכל בכח, also eine wesenlose Kraft, ist nicht das Was des Menschen, ist nicht der Mensch selbst, der משכיל בכח; der Mensch besitzt dieses Vermögen, ist der Träger desselben. Demnach sind die Intelligenz, die Vernunft und die Vernunfterkenntniß dem Vermögen nach, drei verschiedene Dinge [19]. Setzen wir nun,

---

[19]) More I. cap. 68.

הנה כל שכל בכח ומושכל בכח הם שנים וכל מה שהוא בכח אי אפשר לו מבלתי נושא סובל הכח ההוא כאדם על דרך משל ויהיו הנה שלשה דברים האדם הנושא הכח ההוא והוא המשכיל בכח והכח ההוא והוא השכל בכח. והדבר המזומן שיושכל והוא המושכל בכח כאלו אמרת בזה המשל האדם והשכל ההיולאני וצורת האילן ואלו ג' עניינים חלוקים.

„Die Vernunft dem Vermögen nach und das Vernommene dem Vermögen nach sind, wie bemerkt, zwei Dinge. Allem dem Vermögen nach Vorhandenen kommt aber nothwendig ein Subjekt, als Träger dieses Vermögens

daß der Mensch vermittelst intellektueller Anschauung die Form des Baumes erfaßt und sich dieselbe, vom Materiellen abgesondert vorstellt; so sind die Intelligenz, die Vernunft und die Vernunfterkenntniß nicht mehr dem Vermögen, sondern der Wirklichkeit nach (בפעל arab. באל פעל). Alsdann aber sind sie nicht mehr drei verschiedene Dinge, sondern שכל ,משכיל und מושכל sind ein und dasselbe. Diese Behauptung gründet sich wiederum auf das psychologische System des M. und zwar zunächst auf sein Princip, daß das rationelle Vermögen, welches ursprünglich eine bloße Kraft ist, durch die Aneignung der Erkenntnisse der intellectuellen Anschauung, oder gewisser anderer Erkenntnisse etwas Wirkliches und Positives wird. Denn diesem Prinzipe gemäß sind offenbar שכל und מושכל ein und dasselbe [20]). Ebenso bündig folgt aber auch aus dem Vorhergehenden, daß משכיל und שכל ganz identisch sind. Wir haben nämlich oben bemerkt, daß jede theoretische oder praktische Thätigkeit des rationellen Vermögens die eigentliche Thätigkeit des

---

„zu, wie hier z. B. der Mensch. Somit sind es drei Dinge, der Mensch als „Träger dieses Vermögens, welcher der Vernehmende dem Vermögen nach ist; „ferner dieses Vermögen, die Vernunft dem Vermögen nach; endlich das vernehmbare Objekt, das dem Vermögen nach Vernommene. Demnach hast du „in diesem Beispiele den Menschen, die hylische Vernunft und die Form des „Baumes, und dieses sind drei verschiedene Dinge."

Insofern das rationelle Vermögen nicht auf irgend eine Weise seiner Natur gemäß thätig ist, betrachtet M. als das Was des Menschen die menschliche Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen, die als solche immer thätig ist. Jedes einzelne dieser Vermögen, wie z. B. das Empfindungsvermögen, das rationelle Vermögen ist nicht als das Was des Menschen anzusehen; der Mensch ist das Subjekt eines jeden der Seelenvermögen. cf. Anm. B.

[20]) הנה כבר התבאר לך כי הדבר המושכל הוא צורת האילן המופשטת והוא השכל ההוה בפעל ואינו שני דברים השכל וצורת האילן המושכלת כי אין השכל בפעל דבר זולת מה שהושכל·

„Demnach ist es klar, daß der vernommene Gegenstand die abstrahirte Form des Baumes und zugleich die Vernunft ist, die eine solche der Wirklichkeit nach wurde, und daß also die Vernunft und die vernommene Form des „Baumes nicht zwei Dinge sind, da die Vernunft der Wirklichkeit nach nichts „anderes ist, als das Vernommene." More l. c.

Menschen selbst ist. Denken wir uns nun den Moment, in welchem der Mensch in der Thätigkeit der intellektuellen Anschauung begriffen ist, so ist ohne allen Zweifel der משכיל und שכל ein und dasselbe, da die Thätigkeit des rationellen Vermögens und die Thätigkeit des Menschen sich nicht trennen lassen.

Wir haben also nur nachzuweisen, daß selbst nach vollendeter Thätigkeit der intellektuellen Anschauung die Thätigkeit des שכל noch fortdauernd ist. Dieses ist aber gar nicht in Abrede zu stellen. In dem von M. angenommenen Falle wird nämlich nach vollendeter Thätigkeit der intellektuellen Anschauung die Form des Baumes lebendig im Bewußtsein erhalten. Die Thätigkeit der intellektuellen Anschauung geht über in die Thätigkeit des Festhaltens der erkannten Form. Es ist also die Vernunft nicht nur als intellektuell anschauend, sondern auch nachdem sie der Wirklichkeit nach vorhanden ist, d. h. nachdem sie erkannt hat, in Thätigkeit, und ihr Erkennen und ihre Thätigkeit sind unzertrennlich verbunden. Da nun jede Thätigkeit der Vernunft auch die Thätigkeit der Intelligenz ist, so ist das thätige Erkennen der Vernunft auch das thätige Erkennen der Intelligenz d. h. die Intelligenz und die wirklich gewordene Vernunft sind identisch [21]).

---

[21]) והדבר אשר בו הושכלה צורת האילן והופשטה אשר הוא המשכיל הוא השכל ההווה בפעל בלא ספק כי כל שכל פעלו הוא עצמו ואין השכל בפעל דבר אחד ופעלו דבר אחר כי אמתת השכל ומהותו הוא ההשגה ולא תחשוב כי השכל בפעל דבר אח' נמצא לבדו נבדל מן ההשגה וההשגה עניין אחר בו אבל גוף השכל ואמתתו השגה וכשתניח שכל נמצא בפעל הוא ההשגה למה שהושכל

„Aber auch dasjenige, durch welches die Form des Baumes vernommen „und abstrahirt wurde, nämlich der Vernehmende, ist ohne Zweifel ebenfalls „identisch mit der Vernunft, die eine solche der Wirklichkeit nach wurde. Das „Wesen einer jeden Vernunft ist nämlich ihre Thätigkeit, und die Vernunft der „Wirklichkeit nach und ihre Thätigkeit sind nicht als zwei Dinge zu betrachten. „Denn der Begriff der Vernunft und ihre Natur ist das Erkennen. Es ist „daher nicht anzunehmen, daß die Vernunft der Wirklichkeit nach, als etwas „Gesondertes von dem Erkennen Getrenntes existire und das Erkennen etwas „Anderes in ihr sei; sondern die Vernunft selbst und ihr Begriff ist Erkennen, „so daß die Definition der Vernunft der Wirklichkeit nach, nichts Anderes ist „als das Erkennen des Vernommenen.“ More l. c.

Demnach bilden שכל, משכיל und מושכל, wenn sie בפעל sind, eine völlige Identität [22]).

Die wahre Bedeutung der Lehre von der Identität des שכל, משכיל und מושכל ist offenbar, daß jede Erkenntniß des שכל הנקנה dem Menschen, so lange diese Erkenntniß lebendig im Bewußtsein erhalten wird, nicht etwas Aeußeres und Gegenständliches ist, sondern das eigentliche Wesen, das wahre Selbst des Menschen bildet.

Es fragt sich nun, wie verhält es sich mit solchen, schon früher erlangten Erkentnissen des שכל הנקנה, die in dem Momente nicht vorgestellt werden? Der שכל und מושכל ist offenbar ein und dasselbe. Der משכיל indessen scheint mit dem שכל nicht identisch zu sein, da der שכל in Bezug auf diese Erkenntniß nicht in Thätigkeit ist. Ist aber der משכיל nicht identisch mit dem שכל, dann könnten auch diese Erkenntnisse des שכל הנקנה nicht das wahre Wesen, das Ich des Menschen bilden. Und doch scheint dieses, wie wir auch Abschn. II. als gewiß annahmen, die charakteristische Eigenthümlichkeit dieser Erkenntnisse zu sein, da, wie wir weiter bemerken, bei diesen Erkenntnissen kein Vergessen statt findet, und da der שכל הנקנה nach M. unsterblich ist.

Zur Lösung dieser Schwierigkeit müssen wir die Begriffe בכח und בפעל näher bestimmen.

M. bemerkt מלות הגיון cap. 11.
וכל תאר יתאר בו דבר מה· והתאר ההוא נמצא בדבר ההוא בעת שיתאר בו· הנה נאמר בתאר ההוא שהוא

Der Sinn der Worte כי כל שכל פעלו הוא עצמו ist nicht wie Fürstenthal daselbst erklärt בין שיהיה נבדל בין שיהיה שכל דבוק בחומר ויוצא מכח אל הפועל כשכל האדם· Denn von stofflosen Vernunftwesen ist gar nicht die Rede. M. will vielmehr sagen, das Wesen einer jeden Vernunft — mag sie eine solche der Wirklichkeit nach sein oder nicht — ist ihre Thätigkeit cf. daselbst Anm.

[22]) הנה כבר התבאר לך כי כשהיה השכל נמצא בפעל שהשכל הוא הדבר המושכל והתבאר שכל שכל פעלו אשר הוא היותו משכיל הוא עצמו ואם כן השכל והמשכיל והמושכל דבר אח׳ בעצמו לעילם בכל מה שיושכל בפעל M. l. c.

נמצא בפעל· וכאשר יתאר הדבר בתאר בלתי נמצא בו עתה· אבל הוא מוכן ומזמן שיגיע לו התאר ההוא הנה אנחנו נאמר כי התאר ההוא בכח המשל אמרנו בחתיכת הברזל שהוא סיף כי הוא מזמן שיהיה סיף· הנה הוא סיף בכח· ואין החתיכה בלבד מהעור כן· ויש הבדל גדול בין העדר ענין הסיף מחתיכת הברזל· ובין העדר ענין הסיף מחתיכת העור· וכן אמרנו בילד אשר נולד זה כותב· ענינו שהוא כותב בכח רחוק· ואמרנו בנער קודם שיתחיל בלמוד שהוא כותב בכח· הנה הכח הזה יותר קרוב משלפניו· ואמרנו במי שיתעסק בכתיבה בעת שהוא ישן שהוא כותב בכח· הנה זה ג"כ יותר קרוב מן הראשונים· ואמרנו במי שהוא ער ולפניו הקלמוס והדיו והקלף שהוא כותב בכח אבל הוא כח קרוב מאוד· ולא נקראהו כותב בפעל· כי אם בעת שיכתוב וכן כל מה שדומה לזה·

Wenden wir nun die Begriffe בכח und בפעל in Bezug auf die Erkenntnisse des שכל הנקנה an, so läßt sich der Gegensatz zwischen בכח und בפעל aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten fassen. Wir können z. B. das rationelle Vermögen שכל בכח nennen, in so fern es noch gar keine Erkenntniß besitzt, durch welche es zur Positivität gelangt. Ebenso können wir den Menschen משכיל בכח nennen, insofern er noch gar keine Erkenntniß des שכל הנקנה besitzt. Der Gegensatz von שכל בכח, nämlich שכל בפעל wäre dann der שכל הנקנה und der Gegensatz von משכיל בכח, nämlich משכיל בפעל wäre der Mensch, insofern er eine Erkenntniß des שכל הנקנה besitzt, gleichviel ob die Erkenntniß des שכל הנקנה lebendig im Bewußtsein ist oder nicht. In diesem Sinne nimmt M. שכל בפעל, שכל הנקנה More I. cap. 70, wo M. von dem שכל הנקנה sagt, er sei דבר המגיע בפעל und ebenso More II cap. 4. In diesem Sinne nimmt auch M. משכיל בפעל More III. cap. 27. cf. auch l. c. I. cap. 34. ואשר עלה בידו החכמות בפעל (Or: אל עלום)· Wir können aber auch zweitens unter שכל בכח nicht sowohl den שכל היהולאני als vielmehr den שכל verstehen, insofern er eine Erkenntniß, die den שכל הנקנה bildet, nicht in dem Moment vorstellt.

Ebenso können wir unter משכיל בכח den Menschen verstehen, insofern eine solche Erkenntniß in dem Momente nicht in seinem Bewußtsein ist. Der Gegensatz von שכל בכח nämlich שכל בפעל wäre dann der eine Erkenntniß des שכל הנקנה sich vorstellende שכל, und der Gegensatz von משכיל בכח nämlich משכיל בפעל wäre dann der Mensch, insofern eine Erkenntniß des שכל הנקנה z. B. die Form eines Baumes, oder Gott in seinem Bewußtsein ist.

In diesem Sinne nimmt M. שכל בפעל und משכיל בפעל More I. cap. 68 und ebenso More III. cap. 51. an zwei Stellen.

Nehmen wir nun שכל בפעל und משכיל בפעל in der letzteren Bedeutung, dann ist nach der philosophischen Terminodes M. der שכל היהולאני ein שכל בכח רחוק, der שכל הנקנה ein שכל בכח קרוב und ebenso ist der Mensch in Bezug auf eine Erkenntniß des שכל הנקנה die er gar nicht besitzt, משכיל בכח רחוק, und in Bezug auf eine solche Erkenntniß, die er besitzt, aber in dem Momente nicht vorstellt משכיל בכח קרוב (cf. More III. l. c.). Denn es besteht zwischen den erlangten aber nicht vorgestellten Erkenntnissen des שכל הנקנה und den nicht erlangten der wesentliche Unterschied, daß der Mensch jene, besonders da sie unvergeßbar sind, nach Gutdünken in das Bewußtsein rufen und sich lebendig vorstellen kann, והוא דומה sagt M. l. c. בעת ההיא לסופר המהיר בשעה שאינו כותב.

Wenn wir nun nachweisen, daß in gewisser Beziehung שכל בכח קרוב und משכיל בכח קרוב identisch sind, dann wäre die erwähnte Schwierigkeit beseitigt. Daß sie in gewisser Beziehung nicht identisch sind, haben wir schon oben bemerkt, und sagt dieses auch M. ausdrücklich More l. c in Betreff der Gotteserkenntniß.

In gewisser Beziehung aber sind sie in der That als identisch zu betrachten. Es scheint nämlich שכל בכח קרוב d. h. der שכל הנקנה deßwegen, weil das rationelle Vermögen die Form des Menschen bildet, und der שכל הנקנה das positiv gewordene rationelle Vermögen ist, von dem משכיל בכח קרוב d. h. von dem Menschen nicht etwas Verschiedenes sein zu können.

Wenn nach More I. cap. 68 שכל בכח רחוק und משכיל בכח רחוק durchaus verschieden sind, so liegt der Grund, wie wir oben bemerkten, darin, daß שכל בכח רחוק, nämlich das thätigkeitslose rationelle Vermögen, eine bloße Kraft ist, das Vorhandensein einer Kraft aber nur in seiner Thätigkeit sich äußert, und darum das rationelle Vermögen als solches, wiewohl es die Form des Menschen ist, in keiner Hinsicht als identisch mit dem Menschen anzusehen ist.

Dieser Grund fällt aber durchaus weg bei dem שכל הנקנה. Denn der שכל הנקנה ist nicht eine Kraft, sondern etwas positiv Gewordenes, das nicht erst durch eine Thätigkeit als vorhanden sich zu äußern braucht. Die Stelle כל שכל פעלו הוא עצמו (More I. cap. 68 und oben Anm. 21) opponirt durchaus nicht. Denn dort will M. bloß bemerklich machen, daß die erkennende Thätigkeit des שכל von diesem unzertrennbar aber nicht, daß kein שכל ohne Thätigkeit denkbar sei.

Hierzu kommt noch, daß der שכל הנקנה, wie wir unten nachweisen, mit der Seele, die als solche immer thätig ist, in innigstem Zusammenhange steht.

Es ist also gewiß, daß nicht nur שכל, משכיל und מושכל בפעל, sondern auch שכל, משכיל und מושכל בכח קרוב eine Identität bilden, und demnach die sämmtlichen Erkenntnisse der intellektuellen Anschauung und die übrigen Erkenntnisse des שכל הנקנה dem Menschen nicht etwas Aeußeres, sondern mit seinem Wesen identisch sind, wiewohl in gewisser Beziehung nur שכל, משכיל, und מושכל בפעל identisch sind, und darum dieser Fall als Beispiel von M. More I. cap. 68 gewählt wurde.

Vergleichen wir nun die Erkenntnisse der intellektuellen Anschauung mit den übrigen theoretischen Erkenntnissen, die nicht den שכל הנקנה bilden, zum Beispiel mit den mathematischen Abstractionen, so überzeugen wir uns, daß bei diesen Erkenntnissen שכל, משכיל und מושכל nie identisch sind. Sind diese Erkenntnisse בפעל, dann ist allerdings das rationelle Vermögen (אל נאטק) und der משכיל ein und dasselbe, d. h. die Thätigkeit des rationellen Vermögens ist auch die Thätigkeit des Menschen; das מושכל aber ist von beiden verschieden, und von einem שכל בפעל kann gar nicht die Rede sein, da der שכל durch diese Erkenntnisse nicht zu etwas Positivem sich

gestaltet. Sind diese Erkenntnisse בכח קרוב, dann sind selbst der משכיל und das rationelle Vermögen (אל נאטק) nicht identisch.

Bei den praktischen Erkenntnissen, bei welchen M. den Ausdruck מושכל, nnd für den Erkennenden den Ausdruck משכיל gar nicht gebraucht, [23]) bilden ebenfalls, wenn diese Erkenntnisse בפעל sind; „der Erkennende" und „das rationelle Vermögen" eine identität; diese Identität hört jedoch auf, sobald jene Erkenntnisse nicht בפעל sind.

Vergleichen wir endlich auch die Erkenntnisse der sinnlichen Wahrnehmung mit den Erkenntnissen der intellektuellen Anschauung; so haben wir schon oben bemerkt, daß nach M. alles Empfinden nicht eine Thätigkeit, sondern ein Afficirtwerden der Seele ist. Offenbar ist indessen das Afficirtwerden der Seele auch das Afficirtwerden das Menschen.

Abstrahiren wir aber hiervon, und betrachten die sinnlichen Wahrnehmungen, insofern sie Erkenntnisse sind; so sind diese Erkenntnisse entweder בפעל oder nicht. Sind sie בפעל, dann ist der Mensch (מרגיש) und das empfindende, oder sinnlich vorstellende Empfindungsvermögen (הרגשה) ein und dasselbe. Das Empfpundene (מורגש), die Erkenntniß hingegen ist von beiden verschieden [24]). Sind die Erkenntnisse nicht בפעל, dann sind auch מרגיש und הרגשה nicht identisch.

---

[23]) Das Wort שכל bedeutet die theoretische Vernunft (II. Abschnitt Anm. D.), darnm מושכל eigentlich jede intellektuell theoretische Erkenntniß, und משכיל das Subjekt, welches eine solche Erkenntniß erwirbt. Die Erkenntniß der intellektuellen Anschauung ist eine intellektuell theoretische uud also ein מושכל. Ebenso ist jede mathematische Erkenntniß ein מושכל (S. מלות הגיון cap. 8.) jedoch nicht eine Erkenntniß des שכל הנקנה. Die Erkenntnisse des שכל הנקנה nennt M. השגות השכליות arab. אל אדראכאת אל עקליה More I. cap. 34. cf. oben II. Abschn. Anm. 4 und unten Anm. 24.

[24]) Höchst auffallend ist es, wie der Commentator R. Schem Tob zu More I. cap. 68 annehmen kann, הרגש, מרגיש und מורגש seien ein und dasselbe. Wenn M. im Anfange des Abschnittes bemerkt, „dem Unkundigen sei die Behauptung „שכל, משכיל und מושכל sind identisch" eben so anstößig als die Behauptung „לובן, מתלבן und מלבין sind identisch" und nicht

Diese Vergleichung der Erkenntnisse der intellektuellen Anschauung, bei welcher der Erkennende, das Erkennen und die Erkenntniß stets identisch sind, mit den übrigen erwähnten Erkenntnissen, bei welchen diese Identität nie statt findet, zeigt recht deutlich den (Abschn. II.) hervorgehobenen charakteristischen Unterschied zwischen beiderlei Enkenntnissen, daß nämlich jene das wahre Selbst des Menschen bilden; diese hingegen dem Menschen etwas Aeußeres und Gegenständliches bleiben.

Wir haben nun nachgewiesen, daß die Erkenntnisse durch deren Aneignung die hylische Vernunft zur Positivität sich entwickelt, und nur diese Erkenntnisse dem Erkennenden nicht etwas Aeußeres und Gegenständliches bleiben, sondern sein eigenes selbst, sein Ich sind. Da nun die Erkenntnisse der intellektuellen Anschauung, das Realallgemeine, von welcher bis jetzt die Rede war, nur eine Klasse dieser Erkenntnisse ist, so müssen wir auch der übrigen Erkenntnisse des שכל הנקנה Erwähnung thun.

statt dessen, wie Narbuni fragt, „הרגש, מרגיש und מורגש erwähnt: so hat dieses darin seinen Grund, daß M. ein Beispiel wählt, wo alle drei und ohne allem Zweifel verschiedene Dinge sind. —

Wie die genannten Commentatoren die Worte des M. l. c. „שזה הוא" „פועל השכל" auffassen, s. Anm. D. Allein diese Worte haben keineswegs, wie jene meinen, den Sinn, die Form des Baumes sei nicht etwas in der Außenwelt Existirendes, sondern M. macht bloß bemerklich, die intellektuelle Anschauung sei eine Thätigkeit des שכל und nicht zu verwechseln mit der Wahrnehmung der äußern Form des Baumes durch das Empfindungsvermögen, worauf auch M. am Ende des Abschnitts nochmals zurückkommt. Auch ergibt sich hieraus, daß hier nicht, wie Salomon Maimon anzunehmen scheint, die Rede ist von einer Definition des שכל. Der שכל arab. עקל ist nach M. das Organ des auf das Theoretische gerichteten Erkennen's cf. II. Abschn. Anm. D. und oben Anm. 23. Eine Parallelstelle zu dem aus More I. cap. 68 angnführten Citat findet sich More II. cap. 20, wo M. bemerkt כי השכל הוא פועל המושכל מצד היותו מושכל· cf. Anm. 18.

Unter den jüdischen Religionsphilosophen scheint ר' חסדאי ב"ר אברהם קרישקש (st. 1380) einer der ersten gewesen zu scin, welche der Lehre von der Identität des שכל, משכיל und מושכל entgegentraten. S. sein אור ה' 4. Abtheilung 11. Untersuchung. Die Bekämpfung dieser Lehre steht mit seiner Theorie der menschlichen Seele im genauesten Zusammenhang S. l. c. 2 Abth. Klall 6. cap. 1.

Diese Erkenntnisse bilden einen Theil der dritten Art der oben Abschn. II. angegebenen intellektuell theoretischen Erkenntnisse, nämlich einen Theil der Erkenntnisse, die wir vermittelst der Reflexion durch gültige Beweise gewinnen. Es sind dieses die Erkenntnisse von drei Objekten, die Erkenntnisse von den Formen (צורות) der Himmelskörper, welche letztere nach M. aus Stoff und Form zusammengesetzt (More I. cap. 58 und III. cap. 9 und 13) und belebt und vernunftbegabt sind (More II. cap. 4—5); Die Erkenntnisse von den Engeln, die stofflose Wesen sind (שכלים נפרדים arab. עקול מפארקה More I. cap. 49, II. cap. 2 u. ff.) und endlich die Erkenntnisse von Gott.

Wir gewinnen nämlich durch Betrachtung des Universums und durch Forschen und Nachdenken die Ueberzeugung, daß Gott existirt und ein absolut vollkommenes Wesen ist, dessen Dasein das Dasein der übrigen Wesen bedingt, daß er über alle seine Geschöpfe waltet, daß Engel und Sphärengeister existiren und daß durch die ihnen von Gott angewiesene Wirksamkeit das Universum, nämlich die obere und die untere Welt, ein in allen seinen Theilen zusammenhängendes Ganze bildet (More I. cap. 72, II. cap. 4.) Dieses Wissen entwickelt sich in Bezug auf den Umfang, die Klarheit und die Gewißheit desselben in dem Geiste der einzelnen Menschen zu verschiedenen Graden der Ausbildung. Selbst in seiner höchsten Potenz vermag es uns zwar nicht die Einsicht in die innere Wesenheit der genannten drei Objekte zu verschaffen, sondern bloß die apodiktische Gewißheit ihrer Existenz, ihrer Wirksamkeit, und richtigere von vorgefaßten Meinungen und phantastischen Ansichten befreite Vorstellungen von denselben.

Es bleiben daher unsre Erkenntnisse nicht nur von Gott, der ein absolut einfaches Wesen ist, sondern auch von den Engeln, die ebenfalls einfache Vernunftwesen sind, und von den Sphärengeistern, ja selbst von dem Stoffe der Sphären (More I. cap. 58) höchst mangelhaft. So unvollkommen aber auch unsre Erkenntnisse von Gott, den Engeln und den Formen der Himmelskörper sind, so werden doch diese Erkenntnisse, da sie durch die Thätigkeit des rationellen Vermögens gewonnen werden, und da sie auf existirende stofflose Objekte, nämlich auf Formen und einfache Vernunftwesen, sich beziehen, in die Ver-

nunft selbst, gleichwie die Erkenntnisse der intellektuellen Anschauung, aufgenommen und befördern die Gestaltung des rationellen Vermögens aus einer bloß hylischen zu einer positiven und wirklichen Vernunft. Bei der Aneignung der die Formen der Himmelskörper betreffenden Erkenntnisse hat selbst die psychologische Thätigkeit in gewisser Beziehung Aehnlichkeit mit der psychologischen Thätigkeit der intellektuellen Anschauung. Denn insofern diese Formen, die Sphärengeister, nicht einfache sondern in das Materielle eingegangene Wesenheiten sind, (More I. cap. 72 g. E.) muß der Mensch diese im Geiste von ihrem Stoffe trennen, und sie gesondert sich vorstellen; er muß selbstthätig sie zu Vernunft-Erkenntnissen (השגות שכליות) (אדראכאת עקליה) gestalten, damit die Vernunft sie in sich aufnehmen und sich mit denselben identificiren kann. Dagegen bei dem Erwerb der Erkenntnisse, die auf Gott und die Engel sich beziehen, findet, da sie einfache, von allem Materiellen befreite Wesen sind, diese psychologische Thätigkeit gar nicht statt. Sie werden nicht durch eine intellektuelle Anschauung zu Vernunfterkenntnissen gestaltet, sondern sind, sobald sie erfaßt werden, an sich Vernunfterkenntnisse. (S. Anm. 18.)

Demnach gibt es nach M. viererlei Erkenntnisse, welche von der Vernunft aufgenommen werden, d. h. die hylische Vernunft zu einer positiven gestalten, und die darum dem Erkennenden nicht etwas Aeußeres und Gegenständliches bleiben, sondern als sein wahres Wesen zu betrachten sind, nämlich die Erkenntniß der Formen (צורות המיניות) der entstehenden und vergehenden Dinge, die Erkenntnisse der Sphärengeister und der Engel und endlich die Erkenntnisse Gottes.

Anm. E. Die Seelen der lebenden, empfindenden Wesen, und die menschliche Seele gehören zu den Formen (צורות המיניות) der Dinge; der שכל הנקנה ist die Form der menschlichen Seele, wie wir unten bemerken.

Anm. F. Daß nach M. das Mathematische und überhaupt das Abstractallgemeine keine Erkenntnisse des שכל הנקנה sind und daß diese nur aus den angegebenen vier Arten bestehen, ist, wie aus der obigen Darstellung sich ergibt, gar nicht zu bezweifeln. S

besonders Anm. 18. Auch der Verfasser des רוח חן faßt M. in diesem Sinne auf l. c, cap. 3, wiewohl er daselbst den Begriff des שכל הנקנה, aus Versehen, wie es scheint, nicht richtig angibt, (cf. More I. cap. 72) und darum auch mit sich selbst (S. רוח חן cap. 5) in Widerspruch ist.

Dieses ist aber nicht bloß die Ansicht des M. sondern auch der übrigen arabischen aristotelischen Philosophen. S. Palkeira Anhang zum More Hammore S. 142 und Algazali מאזני צדק cap. 4 S. 33. Auffallend ist es daher, wie Gersuni das Mathematische als Erkenntniß des שכל הנקנה, bei welchem kein Vergessen möglich ist, betrachten kann (מלחמות השם I. cap. 11 Ende). Auch R. Chisdai Kreskas und sein Schüler R. Joseph Albo (עקרים III. cap. 3), welche die Lehre vom שכל הנקנה bekämpfen (cf. Anm. 24) nehmen wie Gersuni an, daß nach den Anhängern dieser Lehre die mathematischen Erkenntnisse zu den den שכל הנקנה bildenden gehören. S. אור ה' II. Abth. Klall 5, cap. 5 und l. c. Klall 6, cap. 1. Selbst die Axiome (מושכלות ראשונות) hält Kreskas in dem zuletzt angeführten Kapitel für Erkenntnisse des שכל הנקנה. —

Anm. G. Erst jetzt nachdem wir die Erkenntnisse des שכל הנקנה arab. אל עקל אל מסתפאד angegeben und die Gründe uns verdeutlicht haben, warum die erwähnten und keine andere Erkenntnisse die hylische Vernunft zu einer positiven entwickeln, können wir von den im More an verschiedenen Stellen vorkommenden Ausdrücken „בשכל“ arab. „פי דהן“ und „חוץ לשכל“ arab. „כארג אל דהן“ die wahre Bedeutung feststellen.

Man hat diese Ausdrücke, theils aus mangelhafter Kenntniß des psychologischen Systems des M., theils und vorzüglich aber durch die Schuld des hebräischen Uebersetzers des More, Tibbons, der דהן stets durch שכל überträgt und hierdurch zur Verwechselung des דהן mit עקל (hebr. שכל) veranlaßte, durchaus mißverstanden.

Unter דהן versteht M. (S. oben II. Abschn. Anm. 6) die Einheit der Seele als wahrnehmend, denkend, erkennend und

einbildend, und ist somit דּהן [25]) von viel weiterer Bedeutung als עקל, welches die theoretische Vernunft bezeichnet. Demgemäß sind alle Erkenntnisse des שכל, arab. עקל, nicht bloß die Erkenntnisse des שכל הנקנה, sondern überhaupt die Erkenntnisse der theoretischen Vernunft, ferner die Erkenntnisse der praktischen Vernunft und die Erkenntnisse der sinnlichen Wahrnehmung, ja selbst die erdichteten Vorstellungen der Einbildungskraft in dem דּהן d. h. פי דהן hebr. בשכל, während in dem עקל nur diejenigen theoretischen Erkenntnisse sind, welche von der Vernunft aufgenommen werden, nämlich die Erkenntnisse des שכל הנקנה.

Was den Ausdruck חוץ לשכל, arab. כּארג אל דּהן, betrifft, so bezieht er sich stets auf den Ausdruck בשכל, arab. פי דּהן, und bezeichnet dann, daß dem in dem שכל Vorgestellten auch etwas außerhalb des שכל Wirklichexistirendes entspricht. Alles nun, was חוץ לשכל existirt, kann auch בשכל (פי דּהן) vorgestellt werden, und ist dann בשכל und חוץ לשכל; vieles hingegen wird בשכל vorgestellt, hat aber חוץ לשכל keine Existenz, und ist also בשכל und nicht חוץ לשכל.

So sind z. B. בשכל und חוץ לשכל die Erkenntnisse des שכל הנקנה, desgleichen die Erkenntnisse der sinnlichen Wahrnehmung. Dagegen sind die logischen und mathematischen Begriffe, die Axiome, die Erkenntnisse der praktischen Vernunft, überhaupt das Abstraktallgemeine und die erdichteten Vorstellungen der Einbildungskraft בשכל (פי דּהן) aber nicht חוץ לשכל (כּארג א' דּהן).

Zur Bestätigung des Vorstehenden führen wir die vorzüglichsten betreffenden Stellen an.

More I. cap. 3 sagt M., die sinnlich wahrnehmbare Form der Dinge sei חוץ לשכל, arab. כּארג אל דּהן, und gebraucht offenbar diesen Ausdruck zur Unterscheidung der sinnlich-wahrnehmbaren Form von dem daselbst ebenfalls erwähnten „Phantasiebilde" הצורה הדמיונית, die in dem שכל vorgestellt wird, aber

---

[25]) Die Anlage, das Talent zu den Wissenschaften wird dem דּהן zugeschrieben. S. M. Dedikationsschreiben zum More לגודה״ לטוב שכלך or: דהנך; das Studium der Mathematik schärft den דּהן. S. oben II. Abschn. Anm. 9.

nicht חוץ לשכל (כארג אל דהן) existirt. Von beiden aber unterscheidet er das Stofflose, das an sich Reale, welches ein Objekt der Erkenntniß des שכל הנקנה ist. דבר אמתי המושג בשכל אל מעני אל חקיקי אל מדרך באל עקל or:

Das Stofflose, das an sich Reale ist nämlich ebenfalls sowohl בשכל (פי דהן) als חוץ לשכל; es wird aber auch in den שכל arab. עקל aufgenommen.

More l. c. cap. 49 bemerkt M., die Gestalten, unter welchen die Engel den Propheten in der Vision erscheinen, seien eine Wirkung der Einbildungskraft, haben aber keine Existenz חוץ לשכל; d. h. sind bloß בשכל arab. פי דהן.

L. c. cap. 50 „Glauben heißt, überzeugt sein, daß einem innerhalb des Geistes (בשכל or. פי דהן) Vorgestellten, etwas „Wirkliches außerhalb des Geistes (חוץ לשכל or: כארג אל דהן) „entspricht."

M. unterscheidet nämlich daselbst den eigentlichen Glauben z. B. an die Einheit Gottes, von dem bloßen Lippenglauben, bei dem man sich gar nichts im Geiste vorstellt, und mit welchem keine Ueberzeugung verbunden ist. Der wahrhafte Glaube an Gott und göttliche Dinge involvirt die subjektive Ueberzeugung, daß das innerhalb des Geistes (פי דהן) Vorgestellte mit dem außerhalb des Geistes (כארג אל דהן) Existirenden indentisch ist.

L. c. cap. 51 bemerkt M., die absurden Begriffe, die man sich von existirenden Dingen bildet, die man sich aber gar nicht denken kann, seien bloß Worte, die weder innerhalb des Geistes vorgestellt werden, noch weniger außerhalb des Geistes einem Objekte entsprechen. והם נמצאים במלות לא בדעות (לא פי אל אדהאן) כל שכן שתהיה להם מציאות חוץ לשכל (כארג א׳ דהן)

Hieraus ergibt sich, daß es בשכל (arab. פי דהן) Vorstellungen gibt, denen kein Objekt חוץ לשכל entspricht.

L. c. cap. 68 äußert M., die durch intellektuelle Anschauung erkannte und vorgestellte Form eines substanziellen Dinges, durch welche die hylische Vernunft etwas Positives wird, sei בשכל arab. פי דהן

והשכל אשר עלה בידו בפעל הוא צורת האילן המופשטת אשר בשכלו (פי דהנה :or)

L. c. II. cap. 4 wird bemerkt, die Erkenntnisse der praktischen Vernunft seien פי דהן —

כי הנגר לא יעשה האוצר באשר הוא אומן אבל מאשר בשכלו (פי דהנה :or) צורת האוצר׃

More III cap. 18 sagt M., die allgemeinen Begriffe seien חוץ לשכל, aber nicht מעאני דהאניה :or דברים שכליים cf. Anm. 17 und Anm D.

In ähnlicher Weise, wie in der zuletzt erwähnten Stelle, bezeichnet auch (More I. cap. 74) das Wort דהני eine subjektive, willkürlich gebildete Vorstellung, für deren Realität man weder die Außenwelt noch irgend einen Grund als Beweis anzugeben vermag. cf. daselbst Kritik des hebräischen Textes Anm. 13.

Ganz unrichtig erklärt der Verfasser des Buches רוח חן die Ausdrücke בשכל und חוץ לשכל, denen er eine ausführliche, wiewohl nicht erschöpfende Erörterung widmet. Irregeleitet durch die tibbonische Uebersetzung unterscheidet er nicht zwischen דהן und עקל und stellt darum mehrere ganz falsche Sätze auf. Er sagt zwar mit Recht, daß die Erkenntnisse, die auf die השכלים הנפרדים und die צורות הנשואים בחמרם sich beziehen, בשכל sind und Objekten außerhalb des שכל entsprechen (cf. Anm. D.) Aber durchaus irrig ist die Behauptung, daß die Erkenntnisse der sinnlichen Wahrnehmung oder die durch Reflexion vermittelten Erkenntnisse von der Beschaffenheit der Dinge nicht בשכל seien. רוח חן cap. 5, auch cap. 8 Ende.

Eben so irrig ist es, wenn er meint, die erdichteten Vorstellungen der Einbildungskraft seien nicht בשכל l. c. In der oben angeführten Stelle aus More I. cap. 51. sagt M. bloß, das nicht Vorstellbare, das man bloß mit dem Munde ausspricht, ohne sich etwas dabei zu denken, sei weder בשכל noch חוץ לשכל.

Am Schlusse des Abschnittes l. c. bemerkt er:

הנה הארכתי בביאור זה לפי שראיתי לשון חוץ לשכל בכמה מקומות מן המאמר הנכבד מורה הנבוכים ולא ראי זה (כארי) כראי זה ופתח הבנת כלם תמצאנו בזה הפרק׃

Allein חוץ לשכל hat, wie wir bemerkten, immer eine und dieselbe Bedeutung. Was die übrigen Ausleger des M. betrifft, so wollen wir bei ihrer Auffassung dieser Ausdrücke nicht verweilen.

Ueber Narbuni und Schemtob in Bezug auf das Realallgemeine, siehe Anm. D.

Durch die vorstehenden Erörterungen haben wir die Beschaffenheit und die verschiedenen Arten der Erkenntnisse, deren Aneignung die hylische Vernunft zu einer positiven gestaltet, ermittelt und sind zur Eisicht gelangt, daß und warum bei diesen Erkenntnissen die Intelligenz, die Vernunft und die Vernunfterkenntniß ein und dasselbe ist, d. h. daß diese Erkenntnisse dem Erkennenden nicht etwas Aeußeres bleiben, sondern sein wahres Ich bilden. Mit dem angegebenen charakteristischen Unterschied zwischen den Erkenntnissen des שכל הנקנה und den übrigen Erkenntnissen hängt es auch auf das Genaueste zusammen, daß die letztern lediglich durch das Gedächtniß festgehalten werden und darum dem Vergessen anheimfallen, jene hingegen, da sie eine reale Existenz gewinnen und mit dem Ich sich identificiren, keineswegs durch das Gedächtniß fixirt zu werden brauchen und darum insofern sie Wahrheit enthalten, d. h. mit den Objekten außerhalb des Geistes übereinstimmen, dem Vergessen nicht unterworfen sind.

Dieses will nämlich offenbar M. in der folgenden Stelle (More I. cap. 62) sagen וכבר התבאר בספרים המחוברים בחכמה האלהית שזאת החכמה אי אפשר לשכחה רוצה לומר השגת השכל הפועל (אל עקל אל פעאל (or: Diese Stelle läßt nämlich eine zwiefache Auffassung zu: Bei unsren Erkenntnissen des שכל הפועל, des letzten der שכלים הנבדלים (More II. cap. 4.) und dann der übrigen einfachen abhängigen Vernunftwesen, bis zu dem absolut vollkommenen Wesen, ist, so eingeschränkt und mangelhaft auch diese Erkenntnisse sind, kein Vergessen möglich.

Es kann aber auch der Sinn der Worte השגת השכל הפועל sein: Die Erkenntnisse, die der Mensch durch den Einfluß des שכל הפועל erlangt (und dieses sind die sämmtlichen Erkenntnisse des שכל הנקנה, wie wir unten erklären) können nicht vergessen werden. [26])

---

[26]) cf. den Commentator R. Schem Tob. Er erklärt השגת השכל הפועל gar nicht, S. auch רוח חן cap. 3. Seine Bemerkung, unsre Erkenntniß des

Auch nach der ersten Auffassung gibt M. zu, daß bei allen Erkenntnissen, die den שכל הנקנה bilden, kein Vergessen stattfindet. (cf. Palkeira More Hammore S. 142 und dessen ספר הנפש cap. 14; Gersuni מלחמות השם I. cap 11, nach welchem auch die mathematischen Begriffe nicht vergessen werden). An diese Unvergeßlichkeit der Erkenntnisse des שכל הנקנה ist jedoch, wie wir bemerkten, nach M., die Bedingung geknüpft, daß die Erkenntnisse innerhalb des Geistes, mit den Objekten außerhalb desselben im Einklange stehen. Denn, sagt M. (More I. cap. 54) הדעות שאינם אמתיות לא יתקיימו und bemerkt l. c. cap. 71.

וכלל אומר לך כי הדבר כמו שאמרו תמסטיוס אמר אין המציאות נמשכת אחר הדעות אבל הדעות האמתיות נמשכות אחר המציאות׃

Nunmehr, nachdem wir den שכל הנקנה als das Was, das Wesen oder das Ich des Menschen erkannt haben, kehren wir wieder zum Beginn der Untersuchung zurück, und suchen den oben erwähnten dritten Gesichtspunkt festzustellen für die Benennung Form und Stoff in dem Leben des menschlichen Geistes.

שכל הפועל könne umfassender, als unsre Erkenntniß der übrigen שכלים הנבדלים sein, ist in sofern richtig, als wir in Bezug auf den שכל הפועל wissen, daß durch seinen Einfluß die hylische Vernunft zu einer positiven sich entwickelt, und die Stoffe aller Naturdinge ihre Formen erhalten, wie wir unten erklären. Allein von dem Wesen des שכל הפועל vermag der Mensch nach M. eben so wenig zu wissen als von den andern שכלים הנבדלים wie M. ausdrücklich bemerkt More III. cap. 9. החומר מחיצה גדולה ומסך מונע השגת השכל הנפרד (or: אדראך אל מפארק) כפי מה שהוא עליו.

Unter מפארק ist nämlich auch der שכל הפועל mitbegriffen cf. More I. cap. 68. והשכל הנפרד (or: ואל עקל אל מפארק) ג"כ ר"ל שכל הפועל. S. auch More II. cap. 4 und 12.

Es bezeichnet nämlich dieses Wort sowohl die Gottheit (S. More. cap. 69) als überhaupt alle stofflose Vernunftwesen.

Demnach kann sich unsre Stelle השגת השכל הפועל nicht ausschließlich auf den שכל הפועל beziehen, da dieser seinem Wesen nach für den Menschen nicht mehr erkennbar ist, als die andern einfachen stofflosen Wesen.

Die Stelle More II. cap. 4 ובו נשיג שכל הפועל spricht durchaus nicht gegen das Bemerkte, wie sich aus dem dortigen Zusammenhange ergibt.

Wir haben oben für die Anwendung der Begriffe, Form und Stoff in Bezug auf den Menschen zwei Gesichtspunkte hervorgehoben; nach dem einen ist der organisirte menschliche Körper der Stoff und die Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen die Form; nach dem andern ist die Einheit des vegetativen thierischen Lebens der Stoff und zwar der nächste, das rationelle Vermögen aber, die Form, und zwar die nächste.

Es benennt aber auch M. nach einem dritten Gesichtspunkt die Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen den Stoff und den שקל הנקנה die positiv gewordene Vernunft, die Form.

„Wisse, sagt er in dem ersten der 8 Abschnitte, daß diese „eine concrete Einheit bildende Seele, deren Vermögen oder deren „Theile (וחלקיה Poc. p. 189. „או אגזאהא" או חלקיה) wir „hier beschrieben haben, als der Stoff und die Vernunft (והשכל „or: ואל עקל, nicht die hylische sondern die positivgewordene) „als ihre Form zu betrachten ist. Gelangt sie daher nicht zu „dieser Form, so würde die Existenz der ihr verliehenen Anlage, „dieser Form theilhaftig zu werden, vergeblich und unnütz sein. „Und dieses ist der Sinn der Schriftworte (Spr. 19, 2) גם בלא דעת נפש לא טוב" d. h. eine Seele, die nicht zur Form „gelangt, die ohne Erkenntniß verbleibt, ist nicht gut." *) In demselben Sinne sagt M., More III. cap. 11, daß das Wissen, nämlich die Erkenntnisse, die den שכל הנקה bilden, zu der menschlichen Form sich verhält, wie die Sehkraft zum Auge d. h. wie die Form zum Stoffe. [27])

---

*) Die folgenden Worten in der hebräischen Uebersetzung lauten: אבל הדברים על הצורה והחומר והשכלי והדעות.
or: ואמא אל כלאם עלי אל צורה ואל מאדה ואל עקול
Es ist also statt והשכלי zu lesen והשכלים und והדעות zu streichen oder והדעות zu lassen und והשכלי zu streichen.

[27]) ואלו היה שם חכמה (or. עלם) אשר יחסה לצורה האנושית כיחס הכח הרואה אל העין.
Meine Anm. daselbst ist daher zu berichtigen. Auch im Orient L. Bl. 1841 S. 332 ist diese Stelle unrichtig aufgefaßt. Denn sie wird verglichen mit einer andern unten (Anm. 31.) auszuführende Stelle aus dem Buche כוזרי, während in diesem Buche von dem שכל הפועל die Rede ist, M. hingegen von dem שכל הנקנה spricht.

Bevor wir näher bestimmen, wie die Ausdrücke Form und Stoff auf das Verhältniß des שכל הנקנה zur menschlichen Seele sich dem Begriffe nach anwenden lassen, müssen wir zuerst dasjenige, worauf dieser dritte Gesichtspunkt sich gründet, nämlich die Lehre: Der שכל הנקנה bildet das Ich des Menschen, mit den Resultaten unsrer frühern Untersuchungen in Einklang zu bringen suchen. Wir haben nämlich bemerkt, daß die Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen, oder das rationelle Vermögen, insofern es seiner Natur gemäß thätig ist, als das Ich des Menschen zu betrachten sei. Nun sind nach M. die sämmtlichen Vermögen der Seele als körperliche Kräfte aufzufassen; von dem שכל הנקנה hingegen, welcher eine Substanz ist, sagt M. ausdrücklich, er sei keineswegs, wie die Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen, mit dem Körper verbunden, sondern durchaus getrennt von demselben.

השכל הנקנה (הנאצל) אשר אינו כח בגוף והוא נבדל מן הגוף הבדל אמתי ושופע עליו (More I. cap. 72)

Ist nun einerseits die Seele oder das thätige rationelle Vermögen, welche mit dem Körper unzertrennlich verbunden sind, und andererseits der שכל הנקנה, welcher von dem Körper getrennt ist, das Ich des Menschen: so scheint aus dieser Annahme hervorzugehen, daß das Ich nicht auf eine Einheit zurückzuführen, sondern etwas wesentlich Verschiedenes, Dualistisches sei, eine Ungereimtheit, die selbst der angehende Denker verwerfen wird.

Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit, die wahrscheinlich zu denen gehört, auf welche M. hindeutet [28]), ist anzunehmen,

---

[28]) אמנם עניין שכלי הגלגלים ומציאות השכלים הנפרדים וציור השכל הנקנה (הנאצל) אשר הוא נפרד ג"כ הם דברים יש בהם עיון וחקירה וראיותיהם נעלמות ואע"פי שהם אמתיות ויתחדשו בהם ספקות רבות ולטוען בהם טענות ולמערער בהם ערעורים·

„Allein der Gegenstand der Sphärengeister, die Existenz der für sich bestehenden Geister und die Vorstellung von der erworbenen Vernunft, die ebenfalls für sich bestehend ist, sind Dinge, die der Prüfung und Untersuchung noch bedürfen, von welchen die Beweise, wenn auch begründet, doch schwer

daß der שכל הנקנה, da er, wie wir unten bemerken, nach M. unsterblich ist, allerdings von dem Körper und von der Seele trennbar ist, daß er hingegen während dem Leben des Menschen mit der Seele und somit auch mit dem Körper in einem nothwendigen Zusammenhange steht.

Wir können dieses mit anderen Worten so ausdrücken: Der שכל הנקנה ist der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit nach von der Seele getrennt, ist vielmehr in dem lebenden Menschen in unauflösbarer Verbindung mit der Seele.

In diesem Sinne sagt auch M. More I. cap. 32 דע אתה המעיין במאמרי זה שהנה יקרה בהשגות השכליות מפני שהן נתלות בחומר (תעלק באל מאדה) דבר ידמה למה שיקרה להשגות החושיות׃
(S. daselbst meine Anm. und cf. More II. Prämisse 11.)

Ist aber der שכל הנקנה in dem lebenden Menschen verbunden mit der Seele, so ist, mag man die Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen, oder das thätige rationelle Vermögen, oder den שכל הנקנה als das Ich auffassen, das Ich des Menschen auf eine Einheit zurückgeführt und nicht in eine Dualität zerspalten. Diese Annahme des innigen Zusammenhanges, zwischen dem שכל הנקנה und der menschlichen Seele findet auch dadurch ihre Bestätigung, daß M. in dem erwähnten dritten Gesichtspunkt den שכל הנקנה die Form, und die menschliche Seele den Stoff nennt. Denn gewiß wäre die Anwendung der Begriffe „Form und Stoff" auf Dinge die in gar keinem Verhältnisse zu einander stehen, die der Wirklichkeit nach getrennt sind, durchaus unstatthaft, da Stoff und Form ein unzertrennliches Ganze bilden. Wir müssen jedoch bei diesem dritten Gesichtspunkt noch etwas länger verweilen.

„zu fassen sind, und die darum vielen Zweifeln, dem Streite und dem Widerspruche unterliegen.

Ueber eine andere nicht leicht zu beseitigende Schwierigkeit in Betreff der Unsterblichkeit des שכל הנקנה siehe More I. cap. 74 הדרך השביעי vergl. mit More II. Präm. 16 und יסודי התורה cap. 2, 5. cf. hierüber Kreskas Commentar des More (in der Ausgabe von Sabionetta) zu More I. cap. 70 und II. Präm. 16.

Ueber die metaphysisch-psychologischen Fragen überhaupt vergl. More I. cap. 34 ומה היא הנפש וכו׳.

Es scheint nämlich, daß der Gebrauch der Ausdrücke Form und Stoff, selbst wenn wir zugeben, der שכל הנקנה ist nur trennbar aber nicht der Wirklichkeit nach von der Seele getrennt, in Bezug auf das Verhältniß des שכל הנקנה zur menschlichen Seele sich nicht dem Begriffe nach rechtfertigen lasse. Stoff und Form sind nämlich nicht nur ein unzertrennbares Ganze, sondern verhalten sich auch so zu einander, daß der Stoff, welcher bloß der Möglichkeit nach ein gewisses Etwas ist, durch das Hinzutreten der Form, dieses Etwas der Wirklichkeit nach wird. Dieses ist aber nicht das Verhältniß des שכל הנקנה zur menschlichen Seele. Dann der שכל הנקנה, den M. die Form nennt, ist an sich etwas der Wirklichkeit nach, ein reales Seiende. Ferner ist offenbar der שכל הנקנה die nächste Form (צורה הקרובה), und hat zum Stoff diejenige Form, welche vor der Entwickelung der hylischen Vernunft zur positiven die nächste Form war, und doch sagt M. ausdrücklich in der Einleitung zum More: „Der nächste Stoff des Menschen und der nächste Stoff der übrigen lebenden Wesen ist ein und dasselbe" woraus deutlich sich ergibt, daß M. das rationelle Vermögen als die nächste Form des Menschen betrachtet.

Der Leitfaden indessen, der uns aus den Irrgängen dieses Labyrinthes herausführt, ist die Distinction, die wir machen müssen, zwischen dem beim Werden der Dinge an diesen entstehenden Formen, und zwischen dem שכל הנקנה, der nicht beim Werden sondern durch die Selbstthätigkeit des Menschen entsteht und dessen geistige Errungenschaft ist.

Der שכל הנקנה ist nothwendig die Form des Menschen. Denn er ist das Ich, und sein Ich ist offenbar auch seine Form. Demgemäß sagt auch M. (יסודי התורה cap. 4, 8. נפש כל בשר היא. צורתו שנתן לו האל והדע' היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו·

Da nun die menschliche Seele, unter deren Vermögen auch das rationelle Vermögen, welches mit dem übrigen eine concrete Einheit bildet, sich befindet, ebenfalls die Form des Menschen ist, die menschliche Seele aber beim Werden entsteht, der שכל הנקנה hingegen aus einer der menschlichen Seele inhärirenden Anlage, nämlich dem rationellen Vermögen, zur Existenz sich entfaltet; so nennt M. mit Recht den שכל הנקנה die Form

der menschlichen Seele, und diese den Stoff, so daß der שכל הנקנה als die Form der Form zu betrachten ist, wie bei allen substanziellen Dingen die nächste Form die Form der vornächsten Form ist, und zu einander wie Form und Stoff sich verhalten.

Daß der שכל הנקנה als Form in dem lebenden Menschen mit der Seele in innigem Zusammenhang stehen muß, haben wir schon bemerkt.

Allerdings nun gleicht dieser Zusammenhang des שכל הנקנה mit der menschlichen Seele nicht der Verbindung, in welcher bei allen substanziellen Dingen die Form zu dem Stoffe steht. Denn es unterscheidet sich der שכל הנקנה von den übrigen Formen der substanziellen irdischen Dinge durch seine Substanzialität, und ist unabhängig von dem Stoffe etwas der Wirklichkeit nach.

Allein das Gesetz, nach welchem weder der Stoff noch die Form etwas der Wirklichkeit nach ist, sondern beide, Stoff und Form in ihrer Verbundenheit, gilt nur für diejenigen Formen, welche beim Werden der Dinge an diesen durch die Wirksamkeit der Natur enstehen, nicht aber für den שכל הנקנה, welcher durch das selbstthätige Streben des Menschen sich entwickelt, wiewohl allerdings nach M., wie wir unten bemerken, auf die, Gestaltung der hylischen zur positiven Vernunft ein außerhalb des Geistes Wirkender, der שכל הפועל, influirt. Die Bezeichnung des שכל הנקנה als die Form und der menschlichen Seele als dessen Stoff widerspricht demnach nicht den Prinzipien und ist dem Begriffe nach richtig.

Der שכל הנקנה, da er die Form der Form bildet, ist auch die nächste Form des Menschen. Wenn aber M. in der Einleitung zum More, das rationelle Vermögen die nächste Form benennt; so thut er dieses, weil er dort, wo der Mensch mit den übrigen lebenden Wesen verglichen wird, von der bei dem Werden entstehenden nächsten Form des Menschen redet, die allerdings das rationelle Vermögen ist.

Wir haben nunmehr den dritten Gesichtspunkt kennen gelernt, nach welchem M. die Ausdrücke Form und Stoff auf den Menschen in Anwendung bringt, und nachgewiesen, daß der שכל הנקנה und die menschliche Seele sich dem Begriffe nach wie Form und Stoff verhalten.

Der שכל הנקנה ist aber, wie wir bemerkten, nicht wie die Seele in der concreten Einheit ihrer Vermögen, eine Kraft im Körper, sondern durchaus getrennt von demselben, ist eine Substanz, und zwar eine einfache. [29]) Diese von dem Körper getrennte, und ein selbstständiges Sein behauptende erworbene Vernunft geht daher auch nach M. nicht mit der Zerstörung des Körpers zu Grunde, sondern hat auch nach dem Tode des Menschen ihre Fortdauer und ist unsterblich, wie M. an zahlreichen Stellen seiner Schriften bemerkbar macht. (z. B. יסודי התורה cap. 4, 9. More I. cap. 30 und cap. 70. (Zu letzterm Abschnitte s. Arama, Akeda 6te Pforte. *)

Anm. H. Daß die Lehre von der ewigen Fortdauer des שכל הנקנה dem Grundsatze כל הוה נפסד nicht widerspricht, sagt M. More II. cap. 27. Das daselbst Bemerkte scheint die Richtigkeit unserer eben gemachten Distinktion zwischen dem שכל הנקנה als Form und zwischen den durch die Wirksamkeit der Natur an den Dingen entstehenden Formen zu bestätigen. Hieraus erklären sich auch die Worte des M. יסודי התורה cap. 4, 9, wo M. von dem שכל הנקנה sagt

אין צורת הנפש הזאת מחוברי מן היסודות כדי שתפרד להם ואינה מכח הנשמה עד שתהא צריכה לנשמה כמו שהנשמה צריכה לגוף אלא מאת ה׳ מן השמים היא לפיכך כשיפרד הגולם שהוא מחובר מן היסודות ותאבד הנשמה מפני שאינה מצויי׳ אלא עם הגוף וצריכה לגוף בכל מעשיה לא תכרי׳ הצורה הזאת· לפי שאינה צריכה לנשמה במעשיה· אלא יודעת ומשגת הדעות הפרודות מן הגולמים ויודעת בורא הכל ועומדת לעולם ולעולמי עולמים הוא שאמר שלמה בחכמתו וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה·

---

[29]) More III. cap. 52 Anfang vrgl. mit More II. cap. 12 Ende. Es ist cap. 52 l. c. nicht lediglich die Rede von dem שכל הפועל, sondern auch von dem שכל הנקנה. S. Palkeira More Hammore zu More III. cap. 18 S. 131.

*) Daselbst bemerkt er אמנם הסכמנו עם המתפלספים מחכמי אומתינו כשהניחו במהות הנפש ג׳ מדרגות השכל היולאני והשכל הקנוי ושכל נאצל·
Wer sind diese jüdischen Philosophen, und was ist der Sinn dieser Trilogie? cf. daselbst 49te Pforte und s. Ende dieses Abschnittes.

Es könnten die Worte אלא מאת ה׳ מן השמים היא in diesem Zusammenhange auffallend erscheinen. M. gebraucht zwar häufig dergleichen Ausdrücke in Bezug auf die Erkenntnisse des שכל הנקנה, insofern auf dieselbe der שכל הפועל influirt, und die Wirksamkeit des שכל הפועל auf Gott übertragen ist, wie unten erklärt wird. Allein hier, wo M. das Unterscheidende zwischen dem שכל הנקנה und der menschlichen Seele hervorhebt, sind diese Worte nicht angemessen. Denn auch die menschliche Seele als Form ist in derselben Weise מאת ה׳ מן השמים, wie M. l. c. 4, 6 bemerkt.

והאל נותן לכל גולם וגולם צורה! ראויה לו על ידי מלאך העשירי שהיא הצורה הנקראת אישים · *)

Offenbar will daher M. durch diese Worte auf die Differenz in der Entstehungsweise der menschlichen Seele und des שכל הנקנה hinweisen.

Die menschliche Seele als Form, die durch die Wirksamkeit der Natur entsteht, unterliegt dem allgemeinen Gesetze כל הוה נפסד, da alle beim Werden der irdischen Dinge an diesen entstehenden Formen mit dem Stoffe so verbunden sind, daß mit der Auflösung des Stoffes in seine Bestandtheile, auch die Form zu Grunde geht.

Der שכל הנקנה hingegen, der nicht beim Werden des Menschen und in Folge der Wirksamkeit der Natur entsteht, sondern durch die Selbstthätigkeit des Menschen und durch den Einfluß des שכל הפועל (מאת ה׳ מן השמים) sich entwickelt, ist nicht jenem Gesetze unterworfen, da er an sich etwas der Wirklichkeit nach und von dem Stoffe trennbar ist.

Anm. J. Der שכל הנקנה ist in psychologischer Beziehung die Form und zwar die nächste Form des Menschen, oder die Form der menschlichen Seele, weil er das positiv gewordene Ich des Menschen ist. Es ist aber auch in praktisch-religiöser Beziehung der שכל הנקנה die nächste Form des Menschen oder der menschlichen Seele, weil der Mensch erst nach dem Besitze der Erkenntnisse

*) אשים ist der שכל הפועל S. l. c. 2, 7. cf. More II. cap. 4 und Tibbons Erklärung der im More vorkommenden Fremdwörter s. v. השכל הפועל.

des שכל הנקנה namentlich der Gotteserkenntniß begonnen hat, seiner menschlichen Bestimmung und Aufgabe gemäß, thätig gewesen zu sein und weil sämmtliche dem Menschen verliehene Kräfte nur als Mittel dienen für die fortschreitende Entwickelung der hylischen Vernunft (שכל היהולאני) zur positiven Vernunft (שכל הנקנה), durch welche er zur Unsterblichkeit und Seligkeit gelangt.

Demgemäß sagt auch M. in der oben aus dem 1ten der 8 Abschnitte angeführten Stelle, daß eine Seele, die nicht zu jener Form gelangt, vergeblich und zwecklos sei. Deßgleichen sagt er in diesem Sinne (More I. cap. 7, cf. M. III. cap. 51 Anfang) וכבר ידעת כי כל מי שלא הגיע לו זאת הצורה אשר ביארנו ענינה הוא אינו איש und bemerkt l. c. III. cap. 8. וישים תכליתו תכלית האדם מאשר הוא אדם והוא ציור המושכלות לא זולת זה אשר החזק והנכבד שבהן השגת השם והמלאכים ושאר פעולותיו כפי היכולת ואלו האנשים הם עם השם תמיד והם אשר נאמר להם אלהים אתם ובני עליון כלכם (Pslm. 82, 6) וזהו המבוקש מן האדם רוצה לומר שזאת היא תכליתו ובה האדם אדם (cf. auch l. c. cap. 27, cap. 54): ותכליתו היא השגתו המושכלות (cap. 9 מלות הגיון)

Anm. K. Das Wort צלם bedeutet nach M. die innere Form jedes substanziellen Seienden d. h. die Geschlechtsform (צורה המינית) und bezeichnet daher, wenn es auf den Menschen sich bezieht, eigentlich das rationelle Vermögen, oder vielmehr die menschliche Seele, insofern sie das rationelle Vermögen besitzt. Diese Bedeutung hat unstreitig צלם nach M. in dem Verse כי בצלם אלהים עשה את האדם (gen. 9, 6.) cf. M. רוצח ושמירת נפש cap. 2, 6.

Da aber einerseits der שכל הנקנה die nächste Form des Menschen bildet, und auch die Aufgabe und der Lebenszweck des Menschen es ist, durch geistige Selbstthätigkeit die hylische Vernunft zur positiven zu gestalten, und da andererseits für die Gelangung zu diesem letzten Zwecke die sittliche Tugend die Vorstufe bildet, wie M. annimmt:

כי המעלות המדות הם הצעות למעלות הדבריות ואי אפשר היות דבריות אמיתיות רוצה לומר המושכלות שלמות אלא לאיש מלומד המדות בעל נחת וישוב (More I. cap. 34); so bezeichnet

auch nach M. צלם theils geradezu den שכל הנקנה, theils die menschliche Seele mit Beziehung auf ihren sittlichen Zustand.

Hieraus erklären sich die Worte des M. (More I. cap. 1.)

אמנם צלם הוא נופל על הצורה הטבעית ר"ל על העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא והוא אמתתו מאשר הוא הנמצא ההוא אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית ומפני ההשגה הזאת השכלית (diese Vernunfterkenntniß) נאמר בו בצלם אלהים ברא אותו (Gen. 1, 27) ולכן נאמר צלמם תבזה (Pslm. 73, 20) כי הבזיון דבק בנפש אשר היא הצורה המינית לא לתכונת האברים ותארם·

In dem Verse צלמם תבזה bezieht sich צלמם auf die Seele der Frevler, die der Immoralität sich hingeben, d. h. in deren Seele der vernünftige Theil von dem unvernünftigen Theil beherrscht wird, so daß die Seele in einem krankhaften Zustande sich befindet (S. 3te d. 8 Abschn.). Dagegen in dem Verse בצלם אלהים ברא אותו „in der Form (Ebenbild) Gottes schuf er ihn" bezieht sich בצלם, in dem Adam geschaffen wurde, auf die Seele Adams in Rücksicht auf seine intellektuelle Erkenntniß, deren er theilhaftig werden soll, also auf den שכל הנקנה, wie M. ausdrücklich sagt, ומפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו בצלם אלהים ברא אותו·

cf. l. c. cap. 2 und יסודי התורה cap. 4, 8.

Daher sagt auch M. ויהיה הנרצה באמרו נעשה אדם בצלמנו (Gen. 1, 26) הצורה המינית אשר היא ההשגה השכלית (die Vernunfterkenntniß)

More I. cap. 1. S. auch Ende des Abschnitts.

Ebenso bezieht sich nach M. in den Worten ויולד בדמותו כצלמו (Gen. 5, 3) כצלמו auf die intellektuelle Erkenntniß, die Form der menschlichen Seele (More l. c. cap. 7.) Wenn M. More III. cap. 8, wo von der Beherrschung der sinnlichen Triebe durch das rationelle Vermögen die Rede ist, bemerkt: וכאשר התבאר שהעניין כן ולא היה איפשר בגזירת החכמה האלהית שימצא חמר מבלתי צורה ולא שימצא צורה מאלו הצורות מבלתי חמר והתחייב הקשר זאת הצורה האנושית הנכבדת מאד

אשר ביארנו שהיא צלם אלהים ודמותו

וזה החמר העפרי החשוך המביא אותו לכל חסרון והפסד נתן לה רוצה לומר לצורה האנושית יכלת על החומר וממשלה ושלטון עד שתכריחהו ותמנע תאוותיו ותשיבם על מה שאיפשר מן היושר והשווי

so benennt er keineswegs in Widerspruch mit dem Bemerkten das rationelle Vermögen צלם אלהים ודמותו sondern ebenfalls den שכל הנקנה.

Es ist nämlich zwar einerseits, wie wir bemerkten, die sittliche Tugend, die Vorstufe der intellektuellen Tugend, andererseits aber kann die sittliche Tugend des Menschen ohne Gotteserkenntniß nicht zur vollendeten Ausbildung gelangen, wie M. in der Einleitung zum More sagt [30]) und wie wir an seinem Orte ausführlich erläutern werden. Es kann daher vor der Entwicklung der hylischen Vernunft zur positiven keine wahre Herrschaft der Vernunft über die Triebe stattfinden.

Es spricht demnach M. hier von dem שכל הנקנה nicht von dem rationellen Vermögen.

Ueber die Erklärung der ברכות חתנים nach M., angeführt רוח חן cap. 2, siehe הלכות ברכות cap. 10 und הלכות אישות cap. 3. Mag auch die dort gegebene Erklärung richtig sein, so ist jedenfalls in Betreff des Ausdruckes בצלם דמות תבניתו anzunehmen לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד· Denn von dem Worte תבנית und seinen Ableitungen sagt M. More I. cap. 3 לא תפיל לשון העברי׳ אלו המלות בתארי׳ נתלי׳ באלהים בשום פנים·

Nachdem wir nun die 3 Gesichtspunkte dargestellt, von welchen aus M. die Begriffe Form und Stoff auf den Menschen und den menschlichen Geist anwendet, und die Lehre von dem שכל הנקנה entwickelt haben, gehen wir zu einem Gegenstande über, welcher als eine Ergänzung und Vervollständigung dieser Lehre zu betrachten ist, nämlich zu seiner Lehre von dem wirkenden Geiste. שכל הפועל arab. אל עקל אל פעאל·

---

[30]) הלא תראה כי השם ית׳ כשרצה להשלימנו ולתקן ענייני המוננו בתורותיו המעשיות אשר לא יתכן זה אלא אחר דיעות שכליות (אעתקאדאת עקליה) תחילתם השגתו ית׳ כפי יכולתינו וכו׳

Ebenso sagt er More III. cap. 54.

וכן ראוי שיהיה הסדר שיודעו הדיעות ההם תחלה על דרך קבלה ואחר כך יתבארו במופת ואחר כך ידוקדקו המעשים המטיבים דרכי האדם

Vrgl. auch More I. cap. 15 העלייה קודם לירידה וכו׳·

Wir beschränken uns jedoch hier vorzüglich auf die Angabe der psychologischen und zwar der erkenntnißtheoretischen Bedeutung, welche nach M. dem שכל הפועל zukommt.

Um die Lehre von dem שכל הפועל, welche in der Philosophie der Araber und der Scholastiker ein höchst wichtiges Moment bildet, in ihrem Ursprunge kennen zu lernen, müssen wir auf das psychologische System des Aristoteles, dessen Philosophie übrigens diese Lehre ganz fremd ist, zurückkommen. Zugleich werden wir einsehen, wie eben durch die von M. nach dem Vorgange der frühern arabischen Philosophen angenommene Lehre von dem שכל הפועל wesentliche Differenzen sich heraus stellen zwischen dem entwickelten psychologischen Systeme des M. und dem aristotelischen.

Bekanntlich unterscheidet Aristoteles in dem menschlichen Geiste zwischen der passiven und zwischen der activen Vernunft, *νοῦς παθητικός* und *νοῦς ποιητικός* (De Anima III. cap. 5.)

Die Vernunft (*νοῦς*) ist nämlich nach Aristoteles, wie wir oben bemerkten, ursprünglich eine bloße Anlage und gestaltet sich erst durch die Aufnahme der Formen, des Wesens der Dinge, zu etwas Wirklichem.

Da nun Aristoteles in Allem, was wirklich existirt, unterscheidet zwischen dem Stoffe, der bloß der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist, und zwischen der Form, durch welche das, was bloß der Möglichkeit nach ist, in die Wirklichkeit tritt; so wendet er diese Distinction auch auf den menschlichen Geist an. [31]) Demgemäß nimmt Aristoteles an, daß diejenige Erfas-

[31]) De Anima III. cap. 5. Anfang p. 430.

Επεί δ᾽ ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τό ἄιτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρός τὴν ὕλην πέπονθεν, ᾿ανάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, ὅιον τὸ φῶς, τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα, καὶ ὅυτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ ὀυσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

sung der Formen, welche die Entwicklung der Vernunft zur Positivität bewirkt, nicht unmittelbar geschieht, sondern mittelbar. Die Vernunft nimmt zuerst die Formen leidend in sich auf, d. h. als äußere von ihr verschiedene Objecte, durch welche, wie durch die Sinnesobjecte auf die Sinnesorgane, ein Einwirken von Außen, ein Leiden statt findet. Als solche ist die Vernunft ein, die Formen der Dinge leidend aufzunehmen, fähiges Vermögen, *νοῦς παθητικὸς*.

Nunmehr beginnt die Selbstthätigkeit der denkenden Vernunft.

Sie erfaßt die in dem *νοῦς παθητικός* ihr gegenüberstehenden Formen der Dinge. Da sie sich zu denselben nicht wie zu etwas Fremdartigem verhält [32]), so nimmt sie dieselben, in welchen sie ihre eigene Natur erkennt, so in sich auf, daß nach der Aufnahme derselben die Vernunft und die Vernunfterkenntniß eine völlige Identität bilden. [33])

Das von Aristoteles hier gebrauchte Beispiel von den Farben und dem Licht, welches die Farben dem Vermögen nach zu Farben der Wirklichkeit nach macht, wodurch er das Verhältniß des *νοῦς παθητικὸς* zum *νοῦς ποιητικὸς* veranschaulichen will, wird auch häufig von den arabischen Aristotelikern gebraucht. Allein sie gebrauchen dieses Beispiel auf eine andere Weise, da sie, wie unten gezeigt wird, den *νοῦς ποιητικὸς* des Aristoteles, als einen außerhalb des menschlichen Geistes Wirkenden auffassen und mit dem שכל הפועל identificiren. S. Averroes **De Animae beatitudine**, angeführt von Tennemann Geschichte der Philosophie 8 Band S. 436; das Buch כוזרי V. § 12, p. 351 edit. Burtorf; Palkeira More Hammore S. 141; שער השמים von רגב"ש (?) 13tes Buch edit. Rödelheim; רוח חן cap. 3; den Superkommentar אוהל יוסף zu Ibn Esra **Exod. 34. 5. cf.** oben Anm. 27.

[32]) **De Anima III. cap. 4.** S. die folgende Anm.

[33]) **Met. Λ, 7 pag. 1072b** L. 20.

ἀυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. — νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν — ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν — τό γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς ἐνεργεῖ δὲ ἔχων.

Hierdurch ist zugleich die Identität der Intelligenz mit der Vernunft und der Vernunfterkenntniß ausgesprochen.

cf. l. c. 1072a L. 6 unten und **l. c. cap. 9,**

Diese durch intellektuelle Thätigkeit errungene Positivität der Vernunft ist der νοῦς ποιητικός, und es verhält sich zu dieser schöpferischen Selbstthätigkeit der νοῦς παθητικός, wie der Stoff, der bloß der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist, zu der Form, welche ihm seine individuelle Existenz und Wirklichkeit verleihet.

Der νοῦς παθητικός ist sterblich, der νοῦς ποιητικός unsterblich.[34])

Sowohl die nähere Entwickelung, als die Hervorhebung der Schwierigkeit dieser Theorie, welche zu den dunkelsten Parthien der aristotelischen Philosophie gehört, und darum, wie wir bereits bemerkten, sehr manigfaltige Erklärungsversuche der älteren und neuern Ausleger des Aristoteles veranlaßte (S. auch Weiße's Anmerk. zu des Aristoteles Büchern von der Seele S. 297—312) liegt unserm Zwecke fern.*) Wir haben bloß im Allgemeinen

---

34) De Anima 3. cap. 5 g. Ende.
καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον... ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.

*) Die oben angeführte Schrift von Volf hat kein Licht über diesen Gegenstand verbreitet. Wie sich derselbe (S. 39 u. f.) das Verhältniß des νοῦς παθητικός zum νοῦς ποιητικός denkt, gibt es eigentlich gar keinen νοῦς παθητικός. Er sagt vom νοῦς παθητικός „talem esse mentem, antequam re vera cogitet, jam vidimus", d. h. bevor der νοῦς die Formen der Dinge erfaßt, wie er l. c. bemerkt „cogitanti nempe est munus, rerum notiones universales ab earum materia separare." Der νοῦς παθητικός ist also nichts anderes als was die arabischen Philosophen den שכל היהולאני „hylische Vernunft" nennen, und von welchem Aristoteles De Anima III. cap. 4 sagt, er gleiche einer unbeschriebenen Tafel. Da nun der νοῦς, bevor er die Formen der Dinge erkennt, weder in einem thätigen noch in einem leidenden Verhältnisse zu den Formen der Dinge steht, nach Erfassung der Formen aber als νοῦς ποιητικός hervortritt, so ist auch die Distinktion zwischen νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός aufgehoben, und der Verfasser scheint in den entgegengesetzten Fehler, den er an Alexander aus Aphrodisias, welcher dem Menschen bloß einen νοῦς παθητικός zuschreibt, mit Recht rügt (S. 44), verfallen zu sein. Auf Ideen, die dem Aristoteles fremd sind, beruht ferner die demselben vindicirte Lehre von dem Einflusse Gottes auf das menschliche Denken (S. 47 u. f.), womit auch seine sonderbare Behauptung

der Auffassungsweise des aristotelischen Philosophems von *νοῦς παθητικός* und *νοῦς ποιητικός* durch die arabischen Philosophen Erwähnung zu thun, um dann sogleich zu der von M. aufgestellten Lehre vom שכל הפועל zu schreiten.

Die vorzüglichsten arabischen Aristoteliker haben mit dem Systeme des Aristoteles, die Ideen der alexandrinischen Schule zu vereinigen gestrebt (cf. Schmoelders Essai sur les ecoles philos. chez les Arabes S. 234.)

Schon Alfarabi (st. um 950), welcher als der Begründer der aristotelisch-arabischen Philosophie zu betrachten ist, und den darum die Araber mit Bezug auf Aristoteles, den zweiten Lehrer אל מעלם אל תֿאני nennen (cf. Hammer Encyklopäd. Uebers. d. Wiss. des Orients S. 292 mit עץ חיים edit. Delitzsch S. 296), hat die plotinische Emanationslehre mit dem Aristotelismus verbunden, wie dieses aus seiner Schrift עיון אל מסאיל (fontes quaestionum) [35]) sich ergibt cf. auch More II. cap. 18.

Hierin folgten ihm die später auftretenden hervorragenden Anhänger des Stagiriten wie Avicenna [36]), den M. im More nicht erwähnt, und auch als Philosophen weit unter Alfarabi stellt (S. Briefsammlung d. M. p. 14b edit. Amsterdam und מאמר תחיית המתים S. 106 a unten. cf. dagegen Tennemann

über das Verhältniß des menschlichen zu dem göttlichen Geiste in Verbindung steht (S. 29 u. 38). Auch das, was er über Averroes gelegentlich bemerkt, bedarf der Berichtigung (S. 2 u. 44–45). Beachtenswerth scheint indessen seine Bemerkung (S. 26), daß die Worte des Aristoteles (De gen. an. 2, 3), der *νοῦς* trete von Außen hinzu (*θύραθεν ἐπεισιέναι*) in figürlichem Sinne aufzufassen seien.

[35]) Edit. Schmölders in d. Document. philos. Arab. S. das. S. 45 u. f. u. 87—101. Die von M. More II. cap. 18 erwähnte Schrift Alfarabis מאמרו בשכל ist wohl dieselbe, welche Degerando, Histoire comparée des systémes de philosophie Tome IV. S. 199 anführt.

[36]) Albo Ikkarim II. cap. 11 Ende und cap. 13; נובלות חכמה S. 17b S. auch Tennemann I. c. 383. Die Bemerkung Degerando's l. c. S. 223 ist daher zu berichtigen. Daß, wie einige angeben, Avicenna behaupten soll, Gott sei nichts anderes als der himmlische Körper (Tennemann I. c.), beruht gewiß auf einem Mißverständniß. cf. Palkeira More Hammore zu More II. cap. 4. S. 81.

l. c. S. 375 und Munk Notice sur Joseph ben-Jehouda p. 31), ferner Averroes, ja selbst Algazali (st. 1111) [37]), der keineswegs, wie man früher glaubte, ein entschiedener Gegner des Aristoteles und der Alexandriner war, sondern bloß die Philosophie seiner Zeit, um dieselbe mit dem Islam in Einklang zu bringen, zu modificiren strebte, und darum auch auf M., der einen in gewisser Beziehung verwandten Zweck verfolgte, einen unverkennbaren Einfluß übte. [38])

Nur der von M. als Philosoph und Mathematiker sehr geschätzte Abu Bekr ben Alzaig (Avenpace) (Briefsammlung 14,6 und More II. 9), der nach dem Zeugniße von Averroes (Palkeira More Hammore S. 142 Z. 12, Degerando l. c. S. 288) und von M. (More I. cap. 74 הדרך השביעי) vielfache Unter-

---

[37]) Schmölders Essai ec. S. 235; נובלות חכמה S. 17b. Der mißverstandene Zweck seines Buches destructio philosophorum, das bloß durch Anführungen aus demselben in der Gegenschrift des Averroes destructio destructionis bekannt ist, veranlaßte die irrige Auffassung des philosophischen Standpunktes des Alzagali (Schmölders Essai S. 215 und 234.)

Die arabischen Titel der Schrift und der Gegenschrift sind תהאפת אל פלאספה (הפלת הפלוסופים), תהאפת אל תהאפת (הפלת הפלה) und Hammer-Purgstall (Vorrede zu seiner Ausgabe der ethischen Abhandlung Algazalis „O Kind" S. XIV) bemerkt תהאפת sei nicht richtig durch destructio übertragen, indem es bedeute „das Uebereinanderfallen von Gebäuden". Er übersetzt „Das Uebereinanderstürzen der Philosophen" und die Gegenschrift „das Uebereinanderstürzen des Uebereinanderstürzens" — Wie begründet auch die Ausstellungen Munks (Dictionaire des Sciences philosophiques par une societeté de professeurs de philosophie — Art. Philosophie des Arabes) gegen die angeführte Schrift Schmölders sein mögen; so bleibt doch diesem das Verdienst, daß er zuerst eine gründlichere Einsicht in den Standpunkt und die Bestrebungen Algazali's beförderte.

[38]) cf. More I. cap. 69 mit Schmölders Essai S. 230—31. M. nennt nach dem Vorgange Algazali's die שכלים הנבדלים „Engel". More II. cap. 2 und 6, cf. Essai S. 236. Ueber das Entstehen der Bewegung der Himmelskörper. cf. More II. cap. 4 und Degerando l. c. 230; über die göttlichen Wunder, More II. cap. 29 u. Degerando S. 226—27. cf. More I. cap. 65 Anm. M. nimmt auch wie Algazali (Schmoelders l. c. 237) nach dem Vorgange Früherer zehn שכלים הנבדלים an. More II. cap. 4. S. unten Anm. 40. cf. auch More III. cap. 53 עשית צדק לנפשך המשכלת mit מאזני צדק cap. 16.

suchungen über die Beschaffenheit der menschlichen Vernunft anstellte, ist nicht entschieden als Anhänger der Emanationslehre zu betrachten[39]), und ebenso ist es von Ibn Tofail, den M. im More nicht erwähnt, der aber doch auf ihn influirt zu haben scheint. (cf. More I. cap. 71 Anm. u. 72, Anm.) zweifelhaft, ob er dieser Lehre zugethan war, da dieselbe in seinem berühmten Werke Hai Ibn Joktan (deutsch von Eichhorn) nicht zur Sprache kommt. (cf. jedoch Eichhorn l. c. S. 69 mit Tiedemann Geist der spekulativen Philosophie B. 4, S. 132). —

M. indessen schließt sich den früher genannten arabischen Philosophen an (יסודי התורה cap. 2 und cap. 4, 6; More II. cap. 4 und 12).

Dieses alexandrinische Emanationssystem, an welchem M. nach dem Vorgange der berühmtesten arabischen Philosophen festhielt, hatte auf die Auffassung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός einen entscheidenden Einfluß.

Denn so viele psychologische Differenzen auch zwischen diesen Philosophen, von welchen jeder den wahren Sinn des Aristoteles ergründet zu haben vorgab, hervorgetreten sind; so kommen doch Alle darin überein, daß der aristotelische νοῦς ποιητικός, durch dessen Wirksamkeit der Mensch zur Erkenntniß der Formen der Dinge und der selbstständigen höheren Wesen gelangt, nicht etwas innerhalb des menschlichen Geistes, sondern etwas außerhalb desselben Befindliches sei.

Der νοῦς ποιητικός ist nämlich nach diesen aristotelisch-alexandrinischen Systemen nicht eine Kraft der menschlichen Seele, sondern der letzte der שכלים הנבדלים, d. h. der שכל הפועל; nach Averroes[40]) der Beweger des Mondes, nach Andern, denen

---

[39]) S. Palkeira More Hammore S. 80. Die daselbst im Namen des Abu Bekr ben Alzaig angeführte Behauptung beweist nicht, daß dieser ein Gegner der Emanationslehre war.

[40]) Intellectus agens ordinatur ex ultimo horum in ordine, et ponamus ipsum esse motorem orbis lunae. — Averroes De Anima I. III. S. Tennemann l. c. 439 und Tiedemann Geist der spekulativen Philosophie 4 B. S. 148. Algazgli hingegen (nach Schmölders Essai S. 237) setzt nicht den Beweger des Mondes, sondern die von demselben emanirende Intelligenz als

auch M. beistimmt, eine von dem Beweger des Mondes verschiedene und von demselben emanirende Intelligenz (More II. cap. 4).

Indem wir nun, wie wir bemerkten, auf die Erörterung der vielfach von einander abweichenden Ansichten der arabischen Aristoteliker über die Beschaffenheit der menschlichen Seele verzichtend, nur mit der Darstellung des von M. ergriffenen psychologischen Systems uns hier befassen, kehren wir wiederum zu unserm Gegenstande zurück, und suchen näher zu bestimmen, in wiefern M. dem letzten der שכלים הנבדלים, dem שכל הפועל, dem wirkenden Geiste, einen Einfluß vindicirt auf die Entwickelung der hylischen (שכל היהולאני) zur positiv existirenden Vernunft שכל הנקנה.

Der Einfluß *) des wirkenden Geistes (שכל הפועל) auf die untere Welt, die Welt des Entstehens und Vergehens (עולם

---

den שכל הפועל, wie M. (More II. cap. 4). Beiden Angaben widerspricht jedoch folgende Stelle aus נובלות חכמה von Joseph Delmedigo, herausgegeben von Samuel Aschkanasi S. 17b.

(sc. ואלגאזיל הערבי יחשוב שהוא (השכל הפועל
המלאך המניע גלגל הירח ובן סינה יחשוב שהוא שכל למטה
מגלגל הירח הממונה על כללות העולם היסודי והוא נקרא בל׳ ערבי
קולכודיאה ר״ל הנותן הצורות הן בהיולי שמפשיט ומלביש הצורות
הן בשכל ההיולאני שהן צורות מושכלות וכן דעת הרמבם ז״ל ח״ב
פ״ד ואבונצר ובן״ר (Averroes) יחשבו שהוא שכל נבדל תחת
גלגל הירח אבל אין ממשלתו בכללות העולם היסודי כי על
כללות המין האנושי ר״ל על הנפש המשכלת לבדה או השכל היהולאני
שבאדם כמ״ש ב״ר במאמר הנקרא באושר הנשמה פ״ה ובקצורו למ״ש
מאמר ד׳ פ׳ ג׳.

Jedenfalls scheint indessen die letzte Bemerkung, daß אבונצר (Alfarabi) die Wirksamkeit des שכל הפועל auf die Entwickelung der hylischen Vernunft zur positiven sich einschränke, unrichtig. Denn Alfarabi nennt, ausdrücklich in seiner oben erwähnten Schrift עיון אל מסאיל, wie Avicenna und Maimonides den נותן הצורות "ואהב אלצור" שכל הפועל (Schmölders Documenta pg 33, Z. 8) identisch mit מעטי אל צורה More II. cap. 4 u. 12 S. auch Tibbons Erkl. der Fremdwörter im More Art. השכל הפועל. cf. indessen Tennemann l. c. 430.

*) Wir abstrahiren hier von dem Einflusse des שכל הפועל auf den Zustand der prophetischen Begeisterung, so wie auch von dessen Einflusse auf die Einbildungskraft. S. More II. cap. 36 — 38.

ההויה וההפסד) More II. cap. 10) besteht nach M. überhaupt darin, daß durch seine Thätigkeit jeder zur Annahme einer Form geeigneter Stoff seine Form erhält, oder, was dasselbe ist, daß Alles, was bloß der Möglichkeit nach existirt, in die Wirklichkeit tritt und ein bestimmtes Etwas wird.

Daß ein solcher שכל הפועל den M. nach dem Vorgange Alfarabi's und Avicenna's den „Geber der Formen" nennt, existiren muß, sucht M. More II. cap. 12 nachzuweisen.
וכן נמצא סבות כל מה שיתחדש במציאות ממחודשים תהיה סבתם המזגות היסודות אשר הם גשמים פועלים קצתם בקצתם ומתפעלים קצתם מקצתם רוצה לומר שסבת חדושם קריבת גוף אל גוף או רוחק גוף מגוף אמנם מה שנמצאהו ממחודשים שאינם נמשכים אחר מזג והם הצורות כלם אי אפשר להם גם כן מבלתי פועל רוצה לומר נותן הצורה והוא בלתי גשם כי הפועל הצורה צורה לא בחמר (cf l. c. cap. 4.)

Diesem Grunde gemäß nimmt auch M. an, daß der שכל הפועל, weder influirt auf das Hervortreten der Mineralien, die lediglich durch die Mischung und Zusammensetzung der Elemente entstehen [41]), noch auf das Hervortreten solcher lebendigen Wesen, denen, da sie nicht auf naturgemäßem Wege, d. h. nicht durch Zeugung entstehen, und darum auch zeugungsunfähig sind, keine wahre individuelle Geschlechtsform zukommt, wie z. B. die in Mist und faulenden Feuchtigkeiten von selbst sich erzeugenden Thierchen [42]). Der שכל הפועל, als stoffloses Wesen, wirkt nicht durch Berührung; daher kann sein Einfluß auf den Stoff nicht durch Nähe und Entfernung bedingt sein. (More II. cap. 12). Der שכל הפועל, als stoffloses Wesen, ist ferner keiner Veränderung unterworfen; daher kann auch seine Thätig-

---

41) ודע כי הכחות המגיעות מן הגלגלים לזה העולם כפי מה שהתבאר ארבע כחות כח יחייב הערוב וההרכבה ואין ספק שזה מספיק בהרכבות המחצבים. More I. cap. 72

S. Hierüber den Commentar des R. Schemtob. Vrgl. dagegen Sal. Maimon zu More I. cap. 73 fol. 95a, edit. Sulzbach.

42) ומינין בלתי מכווני אבל נתחייבו לטבע ההויה וההפסד הכולל כמו מיני התולעים המתיילדים מן האשפה וכו'. More l. c. cf. Tennemann l. c. 430 u. f.

keit weder unterbrochen werden, noch verschiedenartig sein. (l. c. cap. 18; cf. More I. cap. 68).

Somit muß nothwendig, wenn der שכל הפועל nicht immer und nicht auf gleiche Weise wirkt, die Ursache nur in des Stoffes Prädisposition und in dem Mangel an derselben liegen. *) (More II. cap. 12.)

Er spendet demnach unaufhörlich seine Formen auf die durch äußere Einflüsse zur Aufnahme dieser Formen prädisponirten Stoffe, die, da ein formloser Stoff undenkbar ist, sobald sie nicht mehr als Träger einer bestimmten Form tauglich sind, sogleich eine andere Form erlangen (l. c. I. cap. 72). Diese in der durch das Walten der göttlichen Vorsehung begründeten Einrichtung des Universums dem שכל הפועל von Gott verliehene Wirksamkeit nennt M. שפע arab. פיץ „Ausströmung" (More II. cap. 12) ein Ausdruck, durch welchen er überhaupt die Wirksamkeit der Wesen der obern Welt und selbst die Wirksamkeit Gottes bezeichnet (l. c. und More I. cap. 58 und 69). Wir haben nun oben nachgewiesen, daß das rationelle Vermögen ursprünglich als bloße Anlage, als hylische Vernunft, existirt, und erst durch die Erkenntnisse der intellektuellen Anschauung und gewisser anderer Erkenntnisse zur Positivität und Wirklichkeit zum שכל הנקנה sich entfaltet, daß ferner der שכל הנקנה als

---

*) Hieraus erklärt sich auch die folgende Stelle More I. cap. 68. והשכל הנפרד ג"כ רוצה לומר השכל הפועל פעמים יהיה לו ימונע מפעלו ואף על פי שאין המונע מעצמו אבל חוצה לו היא תנועה אחת לשכל ההוא במקרה·

Die Schlußworte היא תנועה אחת לשכל ההוא במקרה lauten im Original פהו חרכה̈ מא לדלך אל עקל באל ערץ· Tibbon, sowie auch Palkeira (More Hammore S. 34) übersetzen חרכה̈ durch תנועה; dieses gibt jedoch keinen verständlichen Sinn. Allein חרכה̈ bezeichnet hier „Hinderniß" da חרך auch recusavit, impotens f. bedeutet; ferner bilden diese Schlußworte einen Nachsatz und es ist demnach zu übersetzen "מכל מקום הוא מעצור מה לשכל ההוא במקרה" „Auch die (vom Stoffe) getrennte Vernnnft, nämlich „der wirkende Geist findet sich zuweilen in seiner Wirksamkeit gehemmt. Liegt „auch diese Hemmung nicht in seinem Wesen, sondern außerhalb desselben; so „ist sie doch immer ein, wenn auch nur zufälliges Hinderniß für die Wirksamkeit dieses Geistes."

Ich des Menschen auch die Form des Menschen oder die Form der menschlichen Seele, die Form der Form bildet, wiewohl diese Form von allen übrigen Formen durch ihre Trennbarkeit, d. h. durch ihre Substanzialität sich unterscheidet. Da nun alles dem Vermögen nach Existirende lediglich durch die Thätigkeit des שכל הפועל in die Wirklichkeit tritt, und sämmtliche Formen von dem שכל הפועל dem Geber der Formen emaniren; so ist es einleuchtend, daß auch der שכל הפועל auf die Gestaltung der menschlichen hylischen Vernunft zum שכל הנקנה influiren muß.

Es wird durch diese Annahme keineswegs die freie intellektuelle Selbstbestimmung aufgehoben. Der Mensch gelangt allerdings durch seine eigene bewußtvolle Thätigkeit, durch intellektuelle Anschauung und Reflexion, zu Erkenntnissen, welche von der Vernunft aufgenommen werden, und die mit der Vernunft eine Identität bilden. Allein das Aufnehmen dieser Erkenntnisse durch die Vernunft und das Hervortreten dieser Idendität, durch welche der שכל היהולאני zur Positivität sich entwickelt, ist eben so sehr eine Folge der Wirksamkeit des שכל הפועל als das Entstehen der Formen an den zur Aufnahme derselben geeigneten Stoffen, durch welches die bloß dem Vermögen nach vorhandenen substanziellen Dinge eine bestimmte, individuelle Existenz gewinnen.

Demgemäß sagt auch M. More II. cap. 4, wo er mit früheren Philosophen die Anzahl der שכלים הנבדלים auf zehn feststellt.

והשכל העשירי הוא השכל הפועל אשר הורה עליו צאת שכלנו מן הכח אל הפועל והיות הצורות הנמצאות ההוות הנפסדות אחר שלא היו בחמרים שלהם אלא בכח וכל מה שיצא מן הכח אל הפועל יש לו מוציא בהכרח חוץ ממנו וצריך שיהיה המוציא (cf. More I. cap. 55 u. II. Pr. 18) ממין המוצא כי הנגר לא יעשה האוצר באשר הוא אומן אבל מאשר בשכלו צורת האוצר וצורת האוצר אשר בשכל הנגר היא אשר הוציאה צורת האוצר לפועל ושמה אותה בעץ כן בלא ספק נותן הצורה צורה נבדלת וממציא השכל שכל והוא השכל הפועל׃

Vergleichen wir die nunmehr vollständig entwickelte Lehre

des M. vom שכל היהולאני, שכל הנקנה und שכל הפועל mit der Lehre des Aristoteles vom νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός; so läßt sich im Allgemeinen Folgendes feststellen.

Der aristotelische νοῦς παθητικός entspricht nicht dem שכל היהולאני des M. Der Ausdruck שכל היהולאני, für welchen in der philosophischen Terminologie des Aristoteles kein adäquater Ausdruck (gleichsam νοῦς ὑλήεις) vorkommt, bezeichnet die Vernunft, insofern dieselbe, was auch Aristoteles annimmt, einer unbeschriebenen Tafel gleichet (ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. De anima III. cap. 4. pg. 430 Z. 1). Der Ausdruck νοῦς παθητικός hingegen bezeichnet die Vernunft, insofern sie die Formen der Dinge zuerst leidend in sich aufnimmt. Die Existenz einer solchen Vernunft erkennt M. gar nicht an. Die Formen der Dinge und die übrigen Erkenntnisse, welche den שכל הנקנה bilden, werden keineswegs nach M. zuerst leidend aufgenommen, sondern sobald die Vernunft diejenigen Erkenntnisse gewinnt, welche ihre Positivität zu bewirken vermögen, ist die Vernunftthätigkeit vollendet, und die Identität der Vernunft und der Vernunfterkenntniß durch den Einfluß des שכל הפועל vermittelt, wie aus More I. cap. 68 deutlich erhellt.

Der νοῦς ποιητικός des Aristoteles begreift beide, den שכל הנקנה und den שכל הפועל des M. in sich. Es gibt nämlich nach Aristoteles keinen außerhalb des menschlichen Geistes auf diesen influirenden νοῦς, keinen שכל הפועל, im Sinne des M., wiewohl dieser jenem die Lehre vom שכל הפועל, wie er selbst dieselbe erfaßt, vindicirt (השכל הפועל על דעת ארסטו והנמשכים אחריו More II. cap. 18). Vielmehr hat nach Aristoteles die Vernunft ursprünglich von dem unbeweglich Bewegenden (ὃν κινούμενον κινεῖ) von Gott (Met. Λ cap. 7 pg. 1072 Z. 11 unten) ihre Bestimmung erhalten, nicht nur ihrer Eigenthümlichkeit gemäß wirksam zu sein, sondern auch sich selbst durch ihre eigene Thätigkeit zur Objektivität zu entfalten.

Die Distinktion zwischen νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός macht er aber deßwegen, damit, wie wir oben bemerkten,

auch in der positiv gewordenen Vernunft, gleich wie in allem substanziellen Sein, aus dem der Möglichkeit nach das der Wirklichkeit nach Seiende hervortrete. Der *νοῦς παϑητικός* ist das Materielle, aus dem durch die selbstthätige Kraft der Vernunft diese etwas der Wirklichkeit nach und unsterblich wird. Daher sagt Aristoteles (**De Anima III. cap.** 5 Ende) *ὁ δὲ παϑητικός νοῦς φϑαρτός καὶ ἄνευ τούτου οὐϑὲν νοεῖ*, welche Stelle Weiße l. c. 309 (richtiger als Trendelenburg l. c. S. 491 und Volf l. c. S. 4) so erklärt *ὁ ποιητικός ἄνευ τοῦ παϑητικοῦ*.

In wiefern aber nach M., der keinen *νοῦς παϑητικός* annimmt und den Wirkenden außerhalb des menschlichen Geistes setzt [43]), der שכל הנקנה als die Form der menschlichen Seele aufzufassen ist, haben wir schon oben erklärt.

---

[43]) Daß auch Alexander aus Aphrodisias den Wirkenden (*νοῦς ποιητικός*) außerhalb des menschlichen Geistes setzt, aber dennoch, da er den *νοῦς ποιητικός* als Gott selbst auffasset, mit der Lehre der arabischen Philosophen vom שכל הפועל nicht einverstanden sein kann, haben wir oben Anm. **A** erwähnt. Hieraus erklärt sich auch, wie Alexander nach dem Zeugniß Palkeiras (S. Anm. **B.**) die menschliche Seele, die Form des Menschen, aus der Mischung und Zusammensetzung der Elemente entstehen lassen kann, während doch nach den Anhängern der Lehre vom שכל הפועל nur durch die Wirksamkeit des letzteren die Formen in den Stoffen hervortreten, wie aus der oben angeführten Stelle aus More **II. cap.** 12 sich ergibt. Eine andere von Palkeira im Namen Alexanders angeführte Bemerkung, nach welcher dieser die Existenz der von Aristoteles (**Met. Λ cap.** 8) angenommenen stofflosen ewigen Wesentheiten (שכלים הנפרדים) läugnet, beweist es unwiderleglich, wie unvereinbar jene Lehre mit dem Systeme Alexanders ist. אמר אלכסנדר המפרש כי מניע כל חשמים אחד ולא שיהיה מספר רב וזה כנגד ארסטו שרואה לכל גלגל חשק מסוגל והוא סבת תנועתו (More Hammore S. 108 cf. indessen More **II. cap.** 3.)

Es beruht demnach auf einem Mißverständniß, wenn Narbuni und Schem Tob zu More **I. cap** 68 dem Alexander die Lehre vom שכל הפועל im Sinn der arabischen Aristoteliker vindiciren. — Auch Joseph Delmedigo verwirft die ganze Lehre vom שכל הפועל. Er setzt aber nicht, wie Alexander den *νοῦς ποιητικός* außerhalb, sondern innerhalb des menschlichen Geistes, נובלות חכמה S. 17b.
ואולם פלוסופי׳ אחרים יונים מהגדולים וקדמונים חשבו שאין השכל הפועל הזה חוץ לנפש אלא בנפש

Anm. L. Der aristotelische νοῦς παθητικός fällt nach M. weg, wie sich aus dem Vorhergehenden herausstellt. Dieses ist jedoch besonders wegen der obwaltenden Mißverständnisse, zu welchen Scmölders Veranlassung gab, noch mehr hervorzuheben. Deßhalb und weil wir an diese Erörterung zugleich das anknüpfen wollen, was die Araber עקל באל מלכה hebr. שכל בקנין nennen, müssen wir auch auf die Lehre einiger andern Philosophen Rücksicht nehmen.

Daß der aristotelische νοῦς παθητικός in dem psychologischen Systeme des M. keine Stelle findet ergibt sich, wie wir bemerkten, aus More I. cap. 68. Denn ausdrücklich sagt M. daselbst, daß nach der Aufnahme der Form des Baumes die Vernunft und die Vernunfterkenntniß eine völlige Identität bilden. Für unsere Behauptung spricht auch seine philosophische Terminologie.

Wir finden nämlich in seinen Schriften folgende auf die theoretische Vernunft sich beziehende Ausdrücke:

שכל arab. עקל (More I. cap. I.),
השכל העיוני arab. אל עקל אל נטרי (2 b. 8 Abschn.; Pocock. Port. Mos. S. 191 Z. 11 unten),
השכל ההיהולאני arab. אל עקל אל היולאני (More I. cap. 68),
השכל הנקנה arab. אל עקל אל מסתפאד (More I. cap. 72; 2. b. 8 Abschn.; Pocok. 191 Z. 9 unten),
השכל בכח arab. אל עקל באל קוה (More I. cap. 68),
השכל בפעל arab. אל עקל באל פעל (More I. cap. 68).

Wir erklären diese Begriffe, die schon sämmtlich früher zur Sprache kamen, hier nochmals im Zusammenhange, gemäß der dargestellten Seelentheorie des M. Die meisten derselben finden sich auch im Buche Tarifat (S. Freytag Lexicon Arab. s. v. עקל und Schmölders Documenta ec. S. 120) wo sie jedoch nach einem von dem psychologischen Systeme des M. wesentlich verschiedenen Systeme definirt werden. Auch scheint der Verfasser dieses Buches, der nach De Sacy (Chrest. Arabe Tome I. S.

אבל נתחלפו מאד במהות שאין מענינינו להזכיר דעותם כאן אבל דעת הרב המחבר הוא ג"כ כמותם שאינו נבדל אלא הוא אחד מחלקי הנפש המשכלת S. auch Arama, Akeda 6te Pforte.

443) Alseid alscherif hieß, nicht immer mit Consequenz verfahren zu haben.

Unter שכל versteht M. die theoretische Vernunft, seltener die praktische Vernunft, insofern unter ihrer Leitung das menschliche Handeln und Schaffen (künstlerische Handlen) zu Stande kommt. S. oben II. Abschnitt Anm. D. השכל העיוני bezeichnet das rationelle Vermögen (אל נאטק), insofern der Mensch vermitelst desselben die ohne Beweise einleuchtenden Erkenntnisse מושכלות ראשונות begreift. cf. oben II. Abschn. Anm. 3 — השכל ההיולני und השכל הנקנה bilden Gegensätze. Der erstere Ausdruck bedeutet das rationelle Vermögen, insofern es ursprünglich als bloße Anlage existirt; der letztere, insofern es durch intellektuelle Anschauung und Reflexion zur Positivität sich entwickelt hat. Wie השכל ההיולני und השכל הנקנה; so sind auch die Ausdrücke השכל בכח und השכל בפעל. Gegensätze. Wenn der Mensch irgend eine Erkenntniß, welche zu den, den שכל הנקנה bildenden, gehören, lebendig im Bewußtsein sich vorstellt; so ist der שכל „בפעל"; bevor er aber irgend eine solche Erkenntniß sich lebendig vorstellt, ist der שכל „בכח" (More I. cap. 68). Demgemäß ist der שכל היהולאני auch שכל בכח zu nennen. Daher sagt M. l. c. כאלו תאמר זה השכל ההיהולאני אשר בראובן הוא שכל בכח. Dagegen ist der שכל הנקנה, da nicht sämmtliche erlangten Erkenntnisse, wiewohl sie unvergeßbar sind, frisch im Bewußtsein leben, keineswegs שכל בפעל zu nennen, sondern, insofern der Mensch beliebig diese Erkenntnisse ins Bewußtsein rufen kann, שכל בכח קרוב, wie wir oben erörterten. Nur als Gegensatz zu dem שכל היהולאני läßt sich der שכל הנקנה als שכל בפעל bezeichnen.

Da nun in den Schriften des M. kein dem νοῦς παθητικὸς entsprechender Ausdruck gefunden wird, der νοῦς παθητικός aber für jede Seelentheorie, die ihn als eine Funktion der menschlichen Seele anerkennt, ein höchst wichtiger Begriff ist, so können wir mit Sicherheit daraus entnehmen, daß dieser Begriff dem System des M. fremd ist.

Es läßt sich gegen diesen Schluß nicht der Einwurf machen, daß M. auch zur Bezeichnung der praktischen Vernunft keinen eigenthümlichen Ausdruck gebraucht. Denn damit hat es eine ganz andere Bewandniß, und dieses ist durchaus keine Lücke in

seiner psychologischen Terminologie, da die Erkenntnisse der praktischen Philosophie nach M. nicht apodiktisch sind und keine Wissenschaft bilden, die praktische Vernunft hingegen, insofern sie die menschlichen Triebe lenkt und das künstlerische Handlen leitet, allerdings von M. durch עקל (שכל) bezeichnet wird.

Auch Averroes, von dessen psychologischem Systeme wir jedoch nur eine höchst fragmentarische Erkenntniß besitzen, scheint in diesem Punkte mit M. übereinzukommen, wenn wir auf die Richtigkeit der lateinischen Uebersetzung einer von Tennemann l. c. 436 aus seiner Schrift de animae beatitudine angeführten Stelle vertrauen dürfen.

„Et manifestatum est quod sensus in tribus consistit. „Unum est recipiens, et hoc est membrum sensitivum. „Aliud est receptum in eo, videlicet sensibilis virtus fixa „in membro sensitivo. Tertium est motor, qui (quo) sentitur in actu, videlicet extra animam, ut lux in visu, „Similiter haec tria in intellectu reperiri debent: intellectus „recipiens ut intellectus materialis (שכל היהולאני); in„tellectus receptus, ut intelligibile, quod est speculativum „aquisitum (שכל הנקנה) et intellectus motor et agens, „ut abstractus (שכל הפועל).

Ebenso findet sich bei Algazali keine Spur von der Annahme eines νοῦς παθητικός (cf. מאזני צדק S. 34 und 155).

Ob der νοῦς παθητικός in dem Systeme Alfarabi's ein Moment bildet, wollen wir dahin gestellt sein lassen. Aus einer Stelle die Degerando l. c. S. 201 aus dessen Schrift de intellectu et intellecto (S. oben Anm. 35) anführt, ergibt sich daß Palkeira More Hammore S. 141

ואומר כי (השפלים) *) השכלים כפי מה שנזכר (בספר) בספר הנפש ארבעה וכו׳

ihm ganz gefolgt ist. Palkeira aber scheint daselbst, soweit aus der fehlerhaft gedruckten Ausgabe und der nicht minder corrupten Handschrift zu erkennen ist, das Verhältniß des שכל בפעל zum שכל הנאצל d. h. שכל הנקנה wie das von Stoff und Form aufzufassen, was allerdings auf die aristotelische Distinktion

*) Die Verbesserungen sind nach einem handschriftlichen Exemplar dieses Abschnittes, das ich der Gefälligkeit des Herrn Reggio in Görz verdanke.

zwischen *νοῦς παθητικός* und *ποιητικός* hinweiset. cf. auch Palkeira ספר הנפש cap. 20. Wir verweilen jedoch nicht bei diesem unsrem Zwecke fern liegenden Punkt und versuchen nun den Ausdruck עקל באל מלכה (שכל בקנין) zu erklären.

Alfarabi bemerkt nämlich in seiner erwähnten Schrift עין אל מסאיל (Schmölders Documenta &c. p. 33 cap. 21.

ולהדא אל עקל מראתב יכון מרה הולאניא ומרה עקלא באל מלכה ומרה עקלא מסתפאד·

hebr.

ולזה השכל מדרגות יהיה פעם היולאני ופעם שכל בקנין ופעם שכל נקנה·

Was ist aber שכל בקנין arab. עקל באל מלכה? Die von Freytag s. v. עקל aus dem Buche Tarifat angeführte Definition ist höchst ungenau und enthält einen Widerspruch. De Sacy Chrestom. Arabe Tome II. S. 323 erklärt das Wort מלכה hebr. קנין nach einer andern Stelle aus dem Buche Tarifat (cf. Freytag Lex. s. v. מלכה) auf folgende Weise: Le mot מלכה signifie une qualité acquise, et qui, par la pratique, est devenue comme naturelle à celui qui la possede. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird auch durch M. More I. cap. 52 bestätigt, was wir um so mehr anführen, als Tibbon in seiner Erklärung der Fremdwörter im More s. v. קנין das Wort מלכה, nicht im Sinne des M. auffaßt, und auch ganz ohne Grund More I. cap. 52 die Worte des arabischen Originals

במלכה מן מלכאתה אל נטריה או כלקיה וכו'
בטבע מטבעיו העיוניים או המדות וכו' statt
"בקנין מקניניו העיוניים או המדות וכו"

übersetzte, wie er in seiner ersten Ausgabe weit richtiger that. Dieses führt uns zur Bestimmung des Begriffes שכל בקנין arab. עקל באל מלכה. Es scheint nämlich Alfarabi unter שכל בקנין, den er sowohl von dem שכל היהולאני als auch von dem שכל הנקנה unterscheidet, die Vernunft zu verstehen, insofern sie zu dem Besitze solcher Erkenntnisse gelangt, welche, wie die Axiome, die Mathematik und zum Theil die Naturwissenschaften und andere Erkenntnisse, nicht die hylische Vernunft zu einem שכל הנקנה gestalten, der allein unsterblich ist (S. More Ham=

more von Palkeira S. 142 וכתב אבונצר והחכמות אי אפשר בהן דבקות התענוג וכו׳ wo jedoch nach meinem handschriftlichen Exemplar, statt אבונצר (Alfarabi) אבובכר zu lesen ist.) Der שכל בקנין ist daher eine höhere Stufe als der שכל היהולאני eine tiefere hingegen als der שכל הנקנה der mit dem Erkannten eine Identität bildet.

Für unsre Auffassung des Begriffes שכל בקנין spricht auch die erwähnte Stelle aus More I. cap. 52. M. nennt nämlich daselbst die medizinischen Kenntnisse, die den Arzt zur Ausübung seiner Kunst befähigen קניני העיונים arab. מלכאתה אל נטריה. Da nun auch die mathematischen und überhaupt die sämmtlichen erwähnten Erkenntnisse, die der Mensch besitzt, קניני zu nennen sind; so ist es einleuchtend, wie Alfarabi die Vernunft in dem angegebenen Sinne durch שכל בקנין bezeichnen konnte. cf. auch Palkeira ספר הנפש S. 15[b].

Schmölders übersetzt die oben angeführten Worte Alfarabi's „Hic intellectus pluribus manifestatur gradibus. Ille modo „est materialis modo recipiens, modo receptus" (S. Documenta ec. S. 55 und 115).

Die Uebersetzung des Wortes מלכה durch recipiens gibt gar keinen Sinn und ist verwirrend, besonders da nach der oben citirten Stelle aus Averroes de animae beatitudine der intellectus materialis als recipiens bezeichnet wird.

In seinem Commentar (l. c. S. 118; cf. dessen Essai ec. S. 172) identificirt Schmölders עקל באל מלכה mit dem aristotelischen νοῦς παθητικός, was jedoch nach dem Bemerkten als unrichtig sich herausstellt. Auf ein anderes die vorliegende Stelle betreffendes Mißverständniß dieses Orientalisten, haben wir schon oben II. Abschnitt Anm. D. aufmerksam gemacht. Daß M. und wie es scheint auch Averroes den Begriff שכל בקנין gar nicht erwähnen, ist nicht auffallend, da im Grunde die Hervorhebung desselben entbehrlich ist. Ueber קנין in seinem Verhältniß zu העדר s. מלות הגיון cap. 11.

Wir schließen hiermit diese Erörterungen und fügen nur noch hinzu, daß bei M., da Gott der Urgrund alles Sein's und alles Werdens ist (More I. cap. 69), Ausdrücke vorkommen,

in welchen die auf die Gestaltung der hylischen Vernunft zur Positivität influirende Wirksamkeit des שכל הפועל auf Gott selbst übertragen wird (S. יסודי התורה cap. 4, 6, 8, 9; מלות הגיון cap. 9 S. 43b edit. Neuman; More I. cap. 1 und 40, II. cap. 12 vrgl. mit ibid. cap. 36; More III. cap 18) M. thut dieses nach der Ausdrucksweise der heiligen Schriften (More II. cap. 48).

Vierter Abschnitt.

Verhältniß des rationellen Vermögens zum Triebe.

Der Gegenstand dieses Abschnittes ist, nachzuweisen, daß nach M. in allen menschlichen Handlungen das rationelle Vermögen in ein Verhältniß zum Begehrungsvermögen tritt. Hierdurch aber stellt es sich heraus, wie die Psychologie nach der ausdrücklichen Bemerkung des M. (1. d. 8 Abschn.) die Grundlage der praktischen Philosophie bildet, deren Zweck nicht in dem Erkennen, sondern in dem, dem Erkennen gemäßen Handeln und Hervorbringen (künstlerischen Handeln) besteht. Wir gehen daher aus von dem Begriffe der Handlung, bestimmen das Prinzip der Handlung, geben eine allgemeine Uebersicht der Handlungen, die zwar bei M. sich nicht findet, aber in dem Sinne seines Systems ist, und führen dann mehre unsern Gegenstand betreffende, zum Theil bis jetzt mißverstandene Aeußerungen des M. als Belege an.

Wir nennen Handlung jede Aeußerung der Thätigkeit, die freiwillig und mit Bewußtsein geschieht. Was der Mensch in Folge eines äußern, physischen Zwanges,[1]) also unfreiwillig oder im Zustande des Wahnsinnes,[2]) also ohne Bewußtsein thut, ist keine Handlung; sie kann ihm weder zum Verdienste gereichen, noch Tadel zuziehen. Freiwilligkeit und Bewußtsein des Thuenden sind daher nothwendige Merkmale der Thätigkeit, der wir das Prädikat Handlung beilegen. Hieraus ist es ein-

[1]) More III. cap. 41 S. 287.

[2]) l. c. cap. 25 S. 167.

leuchtend, daß den Thieren, wiewohl ihre Thätigkeiten freiwillig [3]) sind, keine Handlung zugeschrieben werden kann. [4])

Aus dem Begriffe der Handlung, als einer freiwilligen, mit Bewußtsein verbundenen Thätigkeit, läßt sich auch feststellen was wir als das Princip der Handlung d. h. das zur Handlung Bewegende und Bestimmende zu betrachten haben. Das Princip der Handlung ist offenbar in dem Handelnden in dem Menschen selbst, ist also nothwendig eines oder mehre seiner Seelenvermögen. Von diesen Vermögen der Seele können aber weder das Ernährungsvermögen, noch das Sinnesvermögen, noch die Einbildungskraft das Princip der Handlung sein. Denn in keinem dieser Vermögen liegt eine Bewegkraft zur Thätigkeit, sondern lediglich in dem Begehrungsvermögen, dem Triebe, d. h. dem Vermögen, etwas zu begehren oder Widerwillen dagegen zu empfinden, woraus das Streben, dieses zu erreichen oder zu fliehen, entsteht. Hierzu kommt noch, daß jene drei Seelenvermögen, das Ernährungsvermögen, das Sinnesvermögen und die Einbildungskraft dem Menschen und den Thieren gemeinschaftlich zukommen. Da wir nun den Thieren die Fähigkeit der Handlung absprechen, so kann auch keines dieser drei Seelenvermögen das Princip der Handlung sein. Aus demselben Grunde ist aber auch nicht lediglich der Trieb als das Princip der Handlung aufzufassen. Denn auch die Thiere besitzen dieses Vermögen, da sie, gleich dem Menschen, das ihnen Zuträgliche zu erreichen, und das Schädliche zu fliehen streben. (More I. cap. 26 u. 46). Endlich kann aber auch in dem rationellen Vermögen nicht der einzige Beweggrund der Handlung gesucht werden.

Denn, um mit Aristoteles zu reden, wir sehen ja, daß Mancher der Medicin kundig ist und dennoch dieselbe nicht in Anwendung bringt, und also etwas Anderes bewegen muß, zu thun gemäß der Erkenntniß, nicht die Erkenntniß. [5])

---

[3]) l. c. cap. 17 S. 101 כל מיני בעלי חיים שאינם מדברים יתנועעו ברצונם·

[4]) More I. cap 2 ולא תהיה הצואה לבהמות
δῆλον δὲ τῷ τὰ ϑηρία ἄισϑησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν. Arist. Ethic. Nicom. VI. 2, pg. 1139 Z. 19.

[5]) De Anima III, 9 pg. 433 Z. 4. cf. More II. cap. 4 mit Met. Λ cap. 7

Ist aber kein einzelnes der Seelenvermögen für sich genommen das Princip der Handlung, so muß nothwendig die Verbindung von mehren dieser Vermögen das Princip bilden. Und so verhält es sich in der That. Die verbundene Wirksamkeit des Begehrungsvermögens, welches überhaupt zur Thätigkeit antreibt und des dem Menschen eigenthümlich zukommenden rationellen Vermögens, durch welches seine Thätigkeit eine bewußtvolle wird, ist das Princip jeder menschlichen Handlung.

Das Zuerstbewegende ist der Trieb. Bei den Thieren gibt dieser der Thätigkeit den Ausschlag, weßwegen denselben zwar eine freiwillige, aber keine mit Bewußtsein verbundene Thätigkeit zukommt. Bei dem Menschen hingegen ist nicht der zuerst bewegende Trieb, sondern das überlegende rationelle Vermögen das zur Thätigkeit Bestimmende. Ohne Gutheißnng dessen, was der Trieb erstrebt oder flieht, von Seiten des rationellen Vermögens kann keine freiwillige, bewußtvolle menschliche Thätigkeit, keine Handlung erfolgen. Die Verbindpng des bewegenden Triebes und des reflectirenden rationellen Vermögens ist also das Princip der Handlung. [6])

Die Feststellung des Begriffes und des Princips der Handlung bietet uns den Gesichtspunkt für die Eintheilung der Handlungen. Alle Handlungen sind entweder innere, d. h. psychologische oder äußere, d. h. somatische. Unter psychologischen

---

[6]) De Anima l. c. pg. 432b, Z. 5.

ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός — Beide, *ἐπιθυμία* (Begierde) und *θυμός* sind Seelenzustände, welche den Trieb voraussetzen. Letzteres unterscheidet sich von *ἐπιθυμία* dadurch, daß es einen durch den Willen anderer lebenden Wesen hervorgerufene Gemüthsbewegung bezeichnet, wie Zorn, Haß.

Die Einbildungskraft gehört nicht zum Prinzipe der Handlung. Denn, wiewohl sie auf das Begehrungsvermögen influirt (S. More I. cap. 2 und 5 die Ausdrücke תאוותיו הדמיוניות u. תאוותיו ותשוקותיו הדמיוניות cf. oben I. Abschn. Anm. A.); so vermag sie doch nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst des Triebes zur Handlung zu bewegen.

καὶ ἡ φαντασία δέ ὅταν κινῇ, ὀυ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως. De Anima III. cap. 10 p. 433 Z. 20.

Handlungen verstehen wir solche, welche auf die eigenthümlichen Thätigkeiten der Seelenvermögen sich beziehen.

Da jede Handlung als eine freiwillige, bewußtvolle Thätigkeit das verbundene Zusammenwirken des Triebes und des rationellen Vermögens zum Princip hat, so muß auch bei allen Seelenvermögen, deren eigenthümliche Thätigkeiten durch Trieb und rationelles Vermögen bestimmt werden können, Handlung stattfinden. Daß nun der Trieb selbst und das rationelle Vermögen, *insofern es den Trieb lenkt*, nicht zu den Seelenvermögen gehören, bei welchen Handlung statt findet, ist an sich einleuchtend. Der Trieb und das *ihn lenkende rationelle Vermögen* bilden das Princip der Handlung, nicht die Handlung selbst. Die Handlung ist also außerhalb der eigenthümlichen Thätigkeiten dieser Seelenvermögen. Handlung findet ferner nicht statt bei den Thätigkeiten des Ernährungsvermögens, z. B. der Verdauung, der Absonderung, des Wachsthums der Glieder. Denn auf diese Thätigkeiten kann der Trieb und das rationelle Vermögen keinen Einfluß gewinnen; sie geschehen stets unabhängig von dem freien Willen und dem Bewußtsein des Menschen, ja es sind sogar diese Thätigkeiten, wie Aristoteles sagt, am meisten während des Schlafes [7]) wirksam, in welchem Trieb und rationelles Vermögen unterdrückt sind.

Psychologische Handlungen gibt es hingegen in Bezug auf das Empfindungsvermögen, die Einbildungskraft und das rationelle Vermögen, insofern der Mensch vermittelst desselben nach theoretischen und praktischen Erkenntnissen strebt.

Die Thätigkeiten des Empfindungsvermögens, durch welches der Mensch vermittelst der fünf Sinnesorgane das Empfindbare der Außendinge wahrnimmt, können auch ohne Freiheit und Bewußtsein des Wahrnehmenden, also unabhängig von dem Triebe und dem ihn bestimmenden rationellen Vermögen wirksam sein, und sind als solche keine Handlungen. Allein insofern das Empfindungsvermögen von dem Ernährungsvermögen sich dadurch unterscheidet, daß der Mensch von jenem auch einen freiwilligen,

---

[7]) Ethic. Nicom. I. cap. 13. S. die unten aus dem 2ten der 8 Abschn. angeführte Stelle und More I. cap. 72; III. cap. 8 S. 33.

bewußtvollen Gebrauch zu machen vermag; so werden die eigenthümlichen Tätigkeiten dieses Vermögens, wenn Trieb und rationelles Vermögen auf dasselbe influiren, zu Handlungen erhoben. So ist das absichtliche Wahrnehmen des Fühlbaren, das Hinblicken auf das Sichtbare, das Horchen auf das Hörbare eine eigentliche Handlung.

Wie die Thätigkeit des Empfindungsvermögens, so ist auch die Thätigkeit der Einbildungskraft, theils eine unfreiwillige, bewußtlose, theils eine mit Freiwilligkeit und Bewußtsein verbundene. Diejenige Thätigkeit der Einbildungskraft, durch welche die vermittelst des Empfinduugsvermögens gewonnenen, sinnlichen Vorstellungen der Außendinge in der Seele erhalten werden, geschieht offenbar unabhängig von dem Einflusse irgend eines Seelenvermögens, ist, wie die Thätigkeit des Ernährungsvermögens, eine unfreiwillige, bewußtlose Naturkraft und darum eine psychologische Thätigkeit und keine Handlung. Dagegen ist die Wiedererinnerung der von der Einbildungskraft festgehaltenen Vorstellungen, das absichtliche Hervortretenlassen derselben in das Bewußtsein — eine selbstthätige, durch die Einwirkung des Triebes und des rationellen Vermögens veranlaßte Bewegung der Seele und darum eine Handlung.[8]) Eine Handlung ist ferner diejenige Thätigkeit der Einbildungskraft, vermöge deren sie, wie wir Abschn. I bemerkten, aus den gewonnenen, sinnlichen Vorstellungen, die sie in der Seele bewahrt, durch Trennung und Zusammensetzung neue Vorstellungen gestaltet, denen kein Object in der Wirklichkeit entspricht. Denn ohne den Trieb und das ihn leitende rationelle Vermögen kann diese Thätigkeit nicht zu Stande kommen.[9])

Während die Thätigkeiten des Empfindungsvermögens und der Einbildungskraft zuweilen, aber nicht immer als Handlungen sich herausstellen, so ist hingegen die Thätigkeit des rationellen Vermögens, insofern wir durch dasselbe theoretische und praktische Erkenntnisse erstreben, stets eine freiwillige, bewußtvolle, eine Handlung. Denn nichts anderes als das Begehrungs-

---

[8]) S. oben Abschn. II. Anm. 1.

[9]) S. Algazali מאזני צדק S. 31.

vermögen ist es, welches unter der Leitung des rationellen Vermögens uns antreibt, irgend eine theoretische oder praktische Untersuchung anzustellen.

Die zweite Klasse der Handlungen nannten wir die somatischen. Unter somatischen Handlungen sind diejenigen verstanden, welche nicht durch die eigenthümlichen Thätigkeiten der Seelenvermögen, sondern durch körperliche Gliederbewegungen zu Stande kommen. Diese Handlungen sind zweierlei Art, rein somatische oder künstlerisch somatische.

Eine rein somatische Handlung ist jede mit Freiwilligkeit und Selbstbewußtsein verbundene, also aus dem Triebe und dem rationellen Vermögen entspringende Bewegung der körperlichen Glieder, wie z. B. die Bewegung [10]) der Füße, um zu gehen, das Tragen einer Last, die Bewegung der Hände u. s. f. Alle diese und ähnliche körperlichen Bewegungen, insofern sie mit Freiwilligkeit und Bewußtsein vollzogen werden, geschehen irgend eines von dem durch das rationelle Vermögen geleiteten Triebe erstrebten Zweckes wegen, und sind häufig vorbereitende Thätigkeiten theils für die oben hervorgehobenen psychischen Handlungen des Empfindungsvermögens, theils für die nunmehr zu erwähnenden künstlerisch-somatischen Handluugen.

Künstlerisch-somatische Handlungen sind solche, bei welchen vermittelst der freiwilligen bewußtvollen Bewegung der körperlichen Glieder zugleich etwas außerhalb des Handelnden hervorgebracht, d. h. eine Idee, die in dem Geiste des Handelnden lebt, [11]) in der Außenwelt verwirklicht wird, wie z. B. die Errichtung eines Gebäudes, die Heilung einer Krankheit. Die künstlerisch-somatische Thätigkeit ist daher, insofern sie den Trieb und das rationelle Vermögen zum Princip hat, ein Handeln, und insofern sie ein äußeres Werk in's Dasein bringt, ein Schaffen oder ein künstlerisches Handeln.

Die vorstehende Eintheilung der Handlungen beruht auf dem unstreitig richtigen Gegensatze zwischen psychischen und so-

[10]) Die Ortsbewegung ist nach M. kein Seelenvermögen S. I. Abschn. Anm. 3 und 4.

[11]) הנגר לא יעשה האוצר באשר הוא אומן אבל מאשר בשכלו צורת האוצר, וצורת האוצר אשר בשכל הנגר היא אשר הוציאה צורת האוצר לפועל ושמה אותה בעץ. More II. cap. 4.

Auch die ärztliche Thätigkeit ist nicht ohne Gliederbewegung, sollte sie auch nur in dem Verordnen der Medicamente bestehen. cf. More I. cap. 46.

matischen Handlungen und wir gewinnen daher durch diesen Eintheilungsgrund eine Uebersicht der möglichen Arten der Handlungen. Da nun jede Handlung den Trieb und das rationelle Vermögen zum Princip hat, so bietet uns diese Aufzählung der Handlungen zugleich eine Uebersicht der verschiedenen Fälle, in welchen das rationelle Vermögen zum Triebe in ein Verhältniß tritt. Wie nothwendig aber diese Uebersicht ist zur gründlichen Auffassung der unten als Belege anzuführenden Stelle aus dem 2. d. 8. Abschnitte, wird man aus dem Folgenden ersehen.

Erst jetzt nach der Darstellung des Begriffes, des Princips der Handlungen und nach der gegebenen Uebersicht der Handlungen schreiten wir zur Hervorhebung eines höchst wichtigen Unterschiedes in den Handlungen, nämlich zwischen guten, d. h. mit der sittlichen Tugend in Einklang stehenden und zwischen schlechten, d. h. der sittlichen Tugend widerstrebenden Handlungen. Dieses gehört zwar nicht in den Kreis unserer gegenwärtigen Untersuchung, sondern in die praktische Philosophie. Da jedoch M. seine rein psychologischen Lehren von dem Verhältnisse des rationellen Vermögens zum Triebe nicht abgesondert darstellte, sondern mit andern Lehren, welche die Kenntniß des Unterschieds zwischen guten und schlechten Handlungen voraussetzen, verwebte, so können wir hier, indem wir einige Aeußerungen des M. über den bereits entwickelten Gegenstand dieses Abschnittes als Belege anführen müssen, diesen Punkt nicht übergehen.

Zum Verständniß der Bedeutung der sittlich guten und der sittlich schlechten Handlungen nach dem System des M. müssen wir zurückkommen auf die im zweiten Abschnitte gemachte Distinction zwischen theoretischer und praktischer Vernunft.

Das rationelle Vermögen heißt theoretische Vernunft, insofern wir vermittelst desselben zu den intellektuell-theoretischen Erkenntnissen dessen, was ist; praktische Vernunft hingegen, insofern wir vermittelst desselben zu den Erkenntnissen dessen, was sein soll, gelangen. Das Ziel der theoretischen Vernunft ist die Wahrheit, der praktischen Vernunft das Thun. Die Erkenntnisse dessen, was sein soll, also die Erkenntnisse der praktischen Vernunft, sind aber, wie wir oben bemerkten, zwiefach. Theils nämlich betreffen sie die Bestrebungen und Handlungen der Men-

schen und sind ethische im weitern Sinne, theils betreffen sie das Schaffen und Hervorbringen der Menschen und sind künstlerische. Während die künstlerischen Erkenntnisse nur von denen, welche mit der Ausübung der Künste sich befassen, gefordert werden, ist hingegen die Anneigung der ethischen Erkenntnisse, wenn auch nicht in ihrem ganzen Umfange, jedermann nothwendig.

Die ethischen Erkenntnisse, welche die Principien enthalten für das vernunftgemäße Leben sowohl der einzelnen Menschen, als auch einer staatlichen Gemeinschaft (מלות הגיון cap. 14) haben, insofern sie auf das vernunftgemäße Leben der Individuen sich beziehen, zum Mittelpunkte die Beantwortung der Frage, welches Ziel der Mensch als Lebensaufgabe sich setzen soll? — Die praktische Philosophie beantwortet nach M. diese Frage dahin, daß wir die fortschreitende Erweiterung unserer Gotteserkenntniß, durch welche wir zur Gottesliebe gelangen, als unsere Lebensaufgabe zu betrachten haben, daß aber die guten Handlungen, d. h. die mit der sittlichen Tugend im Einklange stehen, die Vorstufe seien, die zu diesem höchsten Ziele hinführt. [12])

Die guten Handlungen und die Tugend, als die Quelle der guten Handlungen, bestimmt M. auf folgende Weise (4. d. 8. Abschn.)

„Die guten Handlungen sind die mittleren, welche zwischen „zwei Extremen, die beide, das eine durch Uebermaß, das an„dere durch Mangel schlecht sind, die Mitte halten. Die Tu„genden (die sittlichen) sind Beschaffenheiten und Fertigkeiten der „Seele, welche zwischen zwei Beschaffenheiten der Seele, die „durch Uebermaß oder Mangel schlecht sind, in der Mitte stehen. „Aus solchen Beschaffenheiten der Seele entspringen nothwendig „gute Handlungen. Die Enthaltsamkeit z. B. ist ein Mittleres „zwischen der Unenthaltsamkeit und der gänzlichen Unempfäng„lichkeit für Sinnengenuß. Das Enthaltsamsein gehört daher „zu den guten Handlungen, und die Seelenbeschaffenheit, aus „welcher das Enthaltsamsein hervorgeht, ist eine sittliche Tugend. „Das Unenthaltsamsein hingegen ist das eine Extrem und das

---

[12]) More I. cap. 34 und 39 und III. cap. 52

„gänzliche Unempfindlichsein für Sinnengenuß das andere Extrem und beide durchaus schlecht. Ebenso sind die Seelenbeschaffenheiten, aus welchen die Unenthaltsamkeit und das Unempfänglichsein für Sinnengenuß entspringen, und von denen „jene durch Uebermaß dieses durch Mangel von der Mitte sich „entfernt, sittliche Untugenden."

Ohne in Erörterungen über den von M. angegebenen (aristotelischen) [13]) Begriff der sittlichen Tugend und der guten und schlechten Handlungen einzugehen, zeigen wir nun durch folgende Belegstellen, daß wir in dem oben Bemerkten über den Begriff, das Princip und die Eintheilung der Handlungen durchaus die Lehre des M. dargestellt haben.

Wenn M. sagt (1. d. 8. Abschn. S. oben Abschn. I. Anmerkung 4), alle Organe des Empfindungsvermögens und alle körperlichen Glieder seien Werkzeuge des Triebes, so ist offenbar nicht der Sinn, daß lediglich der Trieb das Princip der Handlung sei, sondern er betrachtet den Trieb als das zuerst zur Handlung Bewegende und Hintreibende, da in der That ohne Trieb, wie M. ausdrücklich bemerkt (More II. cap. 4), keine Handlung zu Stande kommen würde.

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird bestätigt durch folgende Stelle *) (l. c. 2 d. 8. Abschn.)

„Wisse, sagt M., daß die Uebertretung und die Befolgung „der gesetzlichen Verordnungen nur in zwei Thätigkeiten der „Seele, nämlich in der Thätigkeit des Empfindungsvermögens und in der Thätigkeit des Triebes gefunden werden, und „vermittelst dieser beiden Thätigkeiten jede Uebertretung und Befolgung derselben geschieht. Hingegen bei der Thätigkeit des „Ernährungsvermögens und der Thätigkeit der Einbildungskraft „findet weder Befolgung noch Uebertretung statt. Denn auf „beide können Ueberlegung und Entschluß nicht einwirken, und „der Mensch vermag ihre Wirksamkeit weder seiner Ueberlegung

---

[13]) Ethic. Nicom. II. 2 u. f.

*) Die Ueberschrift des 2ten d. 8 Abschn. ist in der hebräischen Version nicht genau und müßte heißen:
בעבירות כחות הנפש ובידיעת החלק אשר בו תחלה ימצאו המעלות והפחיתות׃

„gemäß zu hemmen, noch zu leiten.*) Beweis dafür ist, daß „diese beiden Thätigkeiten, nämlich des Ernährungsvermögens „und der Einbildungskraft auch während des Schlafes wirksam „sind, was bei den übrigen Seelenvermögen nicht der Fall ist. „In Bezug auf das rationelle Vermögen herrscht Verwirrung „(unter den Moralisten). Ich aber sage, daß auch durch dieses „Vermögen Befolgung und Uebertretung stattfindet, insofern „man ein wahres oder ein falsches Dogma glaubt. Es ist in„dessen keine Handlung damit verbunden, daß man den Aus„druck Ausübung eines Gebotes und Verbotes **) gebrauchen „könnte. Darum sagte ich oben, daß nur auf die Thätigkeiten „jener beiden Seelenvermögen die Verbote und Gebote sich be„ziehen.“

Die vorstehende Erörterung des M. insofern sie die Frage betrifft, bei welchen Thätigkeiten der Seelenvermögen die gebotenen und verbotenen Handlungen der heiligen Schrift sich finden, ist eine rein psychologische, d. h. es wird bei derselben von dem Begriffe sittlich guter und sittlich schlechter Handlungen durchaus abstrahirt. Denn ob die gebotenen und verbotenen Handlungen sittlich gute und sittlich schlechte und darum geboten und verboten sind, oder ob sie nicht alle in diese Kategorie gehören und dennoch geboten und verboten werden, ist ganz gleichgültig; genug, die heilige Schrift gebietet und verbietet gewisse Handlungen. Die Erörterung ist also rein psychologisch, jedoch nicht allgemein, d. h. es wird nicht überhaupt die Frage behandelt: Welches sind die Seelenvermögen, bei deren Thätigkeiten Handlung statt finden kann? Denn, wie aus dem Folgenden sich ergibt, setzt M. nicht voraus, daß die gebotenen und verbotenen Handlungen alle Seelenvermögen umfassen müssen, bei deren Thätigkeiten Handlung möglich ist. M. behauptet nun, alle gebotenen und verbotenen Handlungen geschehen durch die Thä-

---

*) או יקאדהמא עלי פעלהמא or. או למעטם מפעולה אחת der hebräische Uebersetzer las יקארהמא, wahrscheinlicher heißt es יקאדהמא von קאד rexit.

**) אסם עמל מצוה או עבירה or: שם מצוה או שם עבירה „שם עשות מצוה או עבירה“

tigkeiten des Empfindungsvermögens und des Triebes, aber nicht durch die Thätigkeiten des Ernährungsvermögens und der Einbildungskraft, und gibt als Grund an, weil nur auf die Thätigkeiten der beiden zuerst und nicht auf die Thätigkeiten der beiden zuletzt genannten Vermögen Ueberlegung und Entschluß einwirken können. Ausdrücklich sagt also M., daß Ueberlegung und Entschluß, also das rationelle Vermögen, auf den Trieb einwirken und nur darum seine Thätigkeit eine Handlung ist. Dieses wäre nun an und für sich unklar. Denn der durch das rationelle Vermögen geleitete Trieb constituirt noch keine Handlung. Allein es wird verständlich durch die unmittelbar vorher erwähnte Stelle, wo M. sagt, alle Organe des Empfindungsvermögens und alle körperlichen Glieder seien Werkzeuge des Triebes. Der Sinn ist also nicht: die Thätigkeit des Triebes, insofern das rationelle Vermögen auf ihn einwirkt, sei selbst eine Handlung, sondern das Princip der Handlung, indem die Organe des Empfindungsvermögens und der körperlichen Glieder nur Werkzeuge des durch das rationelle Vermögen geleiteten Triebes sind. Demnach ist auch nach M. die verbundene Wirksamkeit des Triebes und des rationellen Vermögens das Princip jeder menschlichen Handlung.

Fragen wir nun, warum M. neben dem Triebe noch das Empfindungsvermögen setzt, da doch das Empfindungsvermögen nur ein Werkzeug des Triebes ist, so ist hierauf zu erwiedern, daß allerdings M. hätte sagen können: Alle gesetzlich gebotenen und verbotenen Handlungen geschehen lediglich durch die Thätigkeit des Triebes, da der durch das rationelle Vermögen bestimmte Trieb das Princip jeder Handlnng bildet. M. erwähnt aber deßwegen auch das Empfindungsvermögen, um die Differenz zwischen diesem Vermögen und den beiden andern, der Einbildungskraft und dem Ernährungsvermögen hervorzuheben, daß nämlich in Bezug auf jenes Vermögen, da Trieb und rationelles Vermögen auf dessen Thätigkeit influiren können, Handlung statt findet, in Bezug auf die Einbildungskraft und das Ernährungsvermögen hingegen, deren Thätigkeiten nicht in des Menschen Gewalt stehen, keine Handlung denkbar ist. [14])

---

[14]) Hieraus erklärt sich auch daß M. in demselben Abschnitte bemerkt:

Richtig ist indessen diese Behauptung nur in Betreff des Ernährungsvermögens, unrichtig aber in Betreff der Einbildungskraft. Denn wir haben oben nachgewiesen, daß die Thätigkeit der Einbildungskraft theils eine unfreiwillige, bewußtlose, theils eine mit Freiwilligkeit und Bewußtsein verbundene ist.

Die Thätigkeit der Einbildungskraft, die während des Schlafes (cf. More II. cap 36) wirksam ist, ist allerdings eine unfreiwillige bewußtlose; dieses beweist aber nicht, daß wir im wachenden Zustande nicht einen freiwilligen, bewußtvollen Gebrauch von diesem Vermögen machen können. Auch spricht Aristoteles [15]) in der Ethik (I. cap. 13. pag. 1102 b. L. 3), woraus M. seine Bemerkung entnahm, nur von dem Ernährungsvermögen.

Wenn indessen M. in d. 8. Abschn., einer Jugendarbeit des Verfassers, der Einbildungskraft eine freiwillige bewußtvolle Thätigkeit abspricht, so ist er im More davon zurückgekommen. [16])

אבל מעלות המדות ימצאו לחלק המתעורר לבדו (וחלק) והחלק המרגיש בזה הענין אינו רק שמש לחלק המתעורר·

Die sittlichen Tugenden, d. h. die Beschaffenheiten und Fertigkeiten der Seele, welche zwischen zwei andern Seelenbeschaffenheiten, die durch Uebermaß oder Mangel nach dem Exteeme sich hinneigen, in der Mitte stehen, werden von M. mit Recht lediglich in den Trieb gesetzt, d. h. in den von dem rationellen Vermögen geleiteten Trieb. Dieser ist das Prinzip der tugendhaften Handlung und das Empfindungsvermögen, durch welches die Handlung zur Ausführung kommt, ist nur das ihm untergeordnete Werkzeug. Wir ersehen hieraus deutlich, wie M. in der in unsrem Texte angeführten Stelle das Empfindungsvermögen nur als Gegensatz zu dem Ernährungsvermögen und der Einbildungskraft erwähnt. In dem 8ten der 8 Abschn., wo M. diesen Gegensatz nicht hervorhebt, sagt er daher auch ausdrücklich, daß die gebotenen und verbotenen Handlungen nur in der Thätigkeit des Triebes sich finden. Pocock S. 237 unten u. ff. S. auch Mischna-Commentar zu Abot II. 9.

[15]) *δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἐνεργεῖν μάλιστα τὸ μόριον τοῦτο καὶ δύναμις ἅυτη.*

[16]) More III. cap. 8, Anm. 10. Zu den daselbst erwähnten Erklärern der talmudischen Stelle הרהורי עבירה קשין מעבירה ist noch hinzuzufügen R. Chisdai Kreskas in אור ה׳ 2 Abth. Klall 5 cap. 5. S. auch Holdheim, Gottesd. Vortr. 2 Heft S. 136. Von andern Differenzen zwischen den 8 Abschn und dem More wollen wir nur einige andeuten.

In Bezug auf das rationelle Vermögen, sagt M., herrscht Verwirrung. Er bezieht sich auf diejenigen, welche die eigentlich sittlichen Verordnungen der Schrift, die gebotenen guten und die verbotenen schlechten Handlungen מצות שכליות, arab. אל שראיע אל עקליה̈ nennen, im Gegensatze zu den übrigen Verordnungen, deren Grund nicht an sich einleuchtend ist, und die sie durch מצות שמעיות, arab. אל שראיע אל סמעיה̈ bezeichnen; (besser תורות שמעיות ,תורות שכליות die Gebote nnd die Verbote und umfassend) S. 6. d. 8. Abschn. Pocock S. 223 L. 10 unten. M. tadelt daselbst die Benennung מצות שכליות, (עקליה̈) weil nach ihm, wie wir schon oben (II. Abschn. Anm. D.) bemerkten, das rationelle Vermögen, insofern es das, was sein soll, erkennt, nicht durch שכל arab. עקל bezeichnet wird. Den zweiten Grund, warum M. die Bennung מצות שכליות als unangemessen betrachtet, ersehen wir aus der vorliegenden Stelle. Vernunftverordnungen können nur solche Verordnungen heißen, die sich auf das Erkennen als solches beziehen, wie z. B. das Glauben an die Einheit und das Nichtglauben an die Körperlichkeit Gottes. Diese Verordnungen sind lediglich an die Vernunft gerichtet. Sittliche Verordnungen hingegen, wenn auch deren Verbindlichkeit durch die Vernunft (שכל arab. עקל) erkannt würde, beziehen sich nicht

---

Man vergleiche was M. 5 d. 8 Abschn. über das Verhältniß der Mathematik zur Gottes Erkenntniß sagt (S. oben 2. Abschn. Anm. 9) mit More I. cap. 34.

Die Bedingungen der Prophetengabe, die im 7. d. 8 Abschn. in schwankenden Ausdrücken und auch nicht vollständig angegeben sind, werden More II. cap. 36 erschöpfend und mit weit größerer Bestimmtheit dargestellt. In Bezug auf die Praedestination der Wunder stimmt er im 8. der 8 Abschn., der Mischna in Abot V, 6 bei; More II. 29 hingegen bestreitet er dieselbe. cf. More I. cap. 65 Anm. Endlich findet sich die Benennung des rationellen Vermögens, insofern es die Axiome erkennt, durch השכל העיוני arab. אל עקל אל נטרי (S. oben 2 Abschn. Anm. 3) nicht im More; offenbar ist auch dieselbe unangemessen, da M. überhaupt die theoretische Thätigkeit des rationellen Vermögens durch הפעולה העיוני arab. אל פעל אל נטרו bezeichnet (S. oben 2 Abschn. Anm. E.)

auf das Erkennen, sondern auf das Handeln, sind daher nicht an die Vernunft, sondern an den durch das rationelle Vermögen geleiteten Trieb gerichtet, also keine תורות שכליות.

Somit sind lediglich die auf die theoretischen Lehren sich beziehenden Verordnungen als Verordnungen der Vernunft, d. h. des rationellen Vermögens, aufzufassen. Demgemäß fügt M. hinzu, daß auch durch das rationelle Vermögen Befolgung und Uebertretung statt findet, insofern man ein wahres oder ein falsches Dogma glaubt.

Da man jedoch durch dieses Vermögen keine Verordnung des Gesetzes handelnd ausüben oder übertreten kann, so erwähnte M. oben mit Recht nur das Empfindungsvermögen und den Trieb, als diejenigen Seelenvermögen, durch deren Thätigkeiten alle gebotenen und verbotenen Handlungen der Schrift befolgt und übertreten werden.

Die gegebenen Erläuterungen der angeführten Stelle haben uns überzeugt, daß M. jede freiwillige, bewußtvolle Thätigkeit eine Handlung nennt, und das Zusammenwirken der Thätigkeiten des Triebes und des rationellen Vermögens als das Princip jeder Handlung betrachtet.

Eine Uebersicht der Handlungen, wie wir sie oben zu geben versucht haben, findet sich nicht bei M. [17]). Allein die in derselben erwähnten menschlichen Thätigkeiten sind nothwendig auch nach M. Handlungen. Denn der Grund, warum sie als solche zu betrachten sind, beruht theils auf dem Begriffe und dem Princip der Handlung, theils auf der Natur der Seelenvermögen. Nur eine Verkennung der Natur der Einbildungskraft ist es, wenn er an unserer Stelle behauptet, Ueberlegung und Entschluß können auf die Einbildungskraft keinen Einfluß gewinnen, eine psychologisch irrige Ansicht, die er später aufgab.

Daß die theoretische und praktische Thätigkeit des rationellen Vermögens, d. h. das Streben nach theoretischen und praktischen Erkenntnissen eine Handlung ist, bedarf keiner Nachweisung.

---

[17]) More III. cap. 25 gibt M. keine Eintheilung der Handlungen, sondern eine Eintheilung der menschlichen Thätigkeiten und zwar mit Rücksicht auf ihre Zwecke.

Die angeführte Bemerkung des M., nach welcher in Bezug auf die Thätigkeit des rationellen Vermögens keine der gebotenen und verbotenen Handlungen der Schrift stattfindet, läßt sich durchaus nicht dagegen anführen. Die heilige Schrift nämlich enthält theoretische Lehren und gebietet und verbietet Handlungen (More III. cap. 52.) Die richtige Erkenntniß der theoretischen Lehren und die Einsicht in den Grund der gebotenen und verbotenen Handlungen geschieht durch das rationelle Vermögen, aber die Erkenntniß und Einsicht ist keine Handlung, sondern die Folge einer vorausgegangenen Handlung, nämlich des Forschens und Nachdenkens. Wenn nun auch nach M. die heilige Schrift die fortschreitende Erweiterung unserer Gotteserkenntniß dem Menschen als höchsten Zweck seiner Lebensaufgabe setzt, so ist doch dieses nicht eine einzelne Verordnung, sondern das Princip, welches allen Verordnungen zu Grunde liegt, der Mittelpunkt, nach dem alle hinzielen, da die Gesetzgebung vermittelst sämmtlicher Lehren und sämmtlicher gebotenen und verbotenen Handlungen unser Gelangen zur wahren Gotteserkenntniß, welche ohne sittliche Tugend undenkbar ist, zur letzten Absicht hat.

Daß nun ferner auch die rein somatischen und die künstlerisch somatischen Thätigkeiten nach M. Handlungen sind, ist an sich einleuchtend. Somit stehen wir in Allem, was wir, nicht nur über den Begriff und das Princip der Handlung, sondern auch in der Uebersicht der Handlungen bemerkten, ganz auf dem Standpunkte des M.

Anm. A. Wir haben schon oben gegen den Verfasser des Buches רוח חן in Bezug auf den von ihm aufgestellten Begriff der praktischen Vernunft das Nothwendige erwähnt (S. 2. Abschn. Anm. F.). Wie ganz antimaimonidisch seine Ansicht ist über den Antheil, den das rationelle Vermögen an guten und schlechten Handlungen nimmt, wird durch vorstehende Erörterung noch mehr in's Licht gesetzt. Ebenso unrichtig ist dieser Punkt neuerdings von H. Dr. G. Philippson (Israel. Pr. u. Schulmagazin 1 Band. S. 233) aufgefaßt worden:

„Aber in der eigentlichen Bestimmung der Quelle der Tugend „und des Lasters weicht Maimonides etwas vom Aristoteles ab.

„Aristoteles nämlich stellt als Quelle derselben das Begehrungs- „und Denkvermögen dar. Maimonides sagt dasselbe vom Be- „gehrungsvermögen, vom Denkvermögen aber meint er, es sei „unentschieden. Dagegen stellt er das Sinnesvermögen noch mit „auf: aber er fühlte selbst bald die Unhaltbarkeit des letzteren, „indem er späterhin bemerkt, daß „„das Sinnesvermögen nur „„untergeordnet dem Begehrungsvermögen hierbei dient."" Sehen „wir genauer nach, so läßt Maimonides mit Unrecht das Denk- „vermögen als Quelle der Tugend und Sünde aus. Denn so- „wohl zu rechtlichen und guten Werken sind nothwendig und „spornen an richtige Vorstellungen, als auch den Sünder zu „seinen Thaten falsche Vorstellungen von den Verhältnissen des „Menschen zu sich und Gott am meisten verleiten."

Jeder dieser Sätze enthält eine Unrichtigkeit und es ging offenbar dieser Irrthum aus dem Mißverstehen der zuletzt angeführten Stelle aus dem 2ten d. 8 Abschnitte hervor. Auffallend bleibt es indessen, wie man voraussetzen konnte: M. hätte nicht gewußt, daß richtige oder falsche Vorstellungen auf die Beschaffenheit der menschlichen Handlungen Einfluß gewinnen. cf. oben III. Abschnitt, Anm. 30 und Mischna-Commentar zu Abot III. cap. 9. Beiläufig erinnern wir noch zu des Herrn Verf. Bemerkung S. 235, daß auch M. More III. cap. 10 des Begriffes der Krankheit Erwähnung thut.

Zusätze.

S. 2, L. 5 unten „seine psychologischen Lehren nicht selten antimaimonidisch sind."

Die hauptsächlichsten dieser Lehren haben wir an den betreffenden Stellen angeführt. Andere antimaimonidischen Lehren, welche in רוח חן enthalten sind, bleiben unberücksichtigt. Doch wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß schon in den ersten Zeilen dieser Schrift der Verfasser in direktem Widerspruche mit M. steht. Es heißt רוח חן cap. 1. וגדר הגשם הוא כל דבר שיש לו שלשה רחקים והם ארך ורחב וגבה׃

Diese Definition ist antimaimonidisch. Denn M. sagt ausdrücklich More I. cap. 76 שאין גוף המרחקים הוא הגשם אבל הגשם הדבר המורכב מחמר וצורה׃ S. daselbst Kr. d. hebr. Textes.

S. 3, L. 3 „wird R. Jehuda Ibn Tibbon als Verfasser genannt."

Hr. L. Bodenheimer (L. Bl. des Orients 1842, S. 558 und 569) hält sonderbarer Weise an dieser althergebrachten Annahme fest, die aus dem im Texte angegebenen Grunde, zu welchem noch andere hinzugefügt werden könnten, als irrig sich herausstellt.

S. 3, L. 9 „figurirt Samuel Ibn Tibbon"

Auch Heidenheim scheint dieser Ansicht zu sein. S. seine Bemerkung zu שיר היחוד ליום חמישי im מחזור לערבית ליום כפור Bl. 7b.

S. 72 unten „אישים" ist der "שכל הפועל"

Ebenso wird auch in פרקי ההצלחה der שכל הפועל „אישים" genannt השכל הפועל הנקרא אישים והוא אשר ישפיע על הנביאים ויתן לכל צורה שלמותה האחרון כפי שעור הכנות האישים; (S. פאר הדור 33b, col. 2, L. 1). Die letztern Worte scheinen nicht mit יסודי התורה cap. 2, 7 übereinzustimmen. Ferner identificirt M. den שכל הפועל mit dem שר העולם dessen die Rabbinen (Tr. חולין 60a) Erwähnung thun. שהצורות כלם מפעולות השכל הפועל והוא המלאך והוא שרו של עולם אשר זכרוהו החכמים תמיד (More II. cap. 6).

Endlich nennt auch M. den שכל הפועל (More III. cap, 52, S. 431 L. 4 unten) שכינתו (sc. השם ית') or. סכינתה cf. Abrabanel Commentar zu More I. cap. 28, 51b col. 2.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Knode

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Scheyer, Simon B.,

Das psychologische System des Maimonides eine Einleitungsschrift zu dessen More Nebuchim = Nefesh ha-Adam ve-Ko□oteha

Frankfurt am Main 1845

A.hebr. 580 p

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10239890-0